



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY



X030525580



RUDOLF HABELT
Antiqua
/RHEIN



DIE ANTIKE

ZEITSCHRIFT FÜR KUNST UND KULTUR
DES KLASSISCHEN ALTERTUMS

HERAUSGEGEBEN
VON
WERNER JAEGER



VIERTER BAND

VERLAG VON WALTER DE GRUYTER & CO
BERLIN / LEIPZIG
1928

Phil xxv 11

DE
I
. A55
v.4
1928

4

Druck von Walter de Gruyter & Co., Berlin W 10

INHALT

	Seite
Brendel, O., Ein Bildnis des Königs Lysimachos von Thrakien. Mit 4 Tafeln und 5 Textabbildungen	314
Hahn, K., Gedanken über Erziehung.....	138
v. Hofmannsthal, H., Vermächtnis der Antike	99
Jaeger, W., Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung I. 85.	161
Karo, G., Denkmalpflege auf der Akropolis von Athen. Mit 6 Tafeln und 19 Textabbildungen	66
Langlotz, E., Die Niobidenreliefs des fünften Jahrhunderts. Mit 5 Tafeln und 6 Textabbildungen	31
Latte, K., Kaiser Julian	325
Matz, F., Hellenistische und römische Grabbauten. Mit 1 Tafel und 19 Textabbildungen	266
Messerschmidt, F., Volcenter Malereien. Mit 9 Tafeln	103
Schaeder, H. H., Der Orient und das griechische Erbe.....	226. 249
Schwartz, E., Geschichtschreibung und Geschichte bei den Hellenen	14
Stenzel, J., Die Gefahren modernen Denkens und der Humanismus	42
—, —, Das Problem der Willensfreiheit im Platonismus	293
Studniczka, F., Das Wesen des tuskanischen Tempelbaus. Mit 2 Tafeln und 54 Textabbildungen	178
Weisbach, W., Deutsche Renaissance und Antike. Mit 4 Tafeln und 22 Textabbildungen	108

PLATOS STELLUNG IM AUFBAU DER GRIECHISCHEN BILDUNG

VON
WERNER JAEGER

I. KULTURIDEE UND GRIECHENTUM

Von Kultur sprechen wir in einem doppelten Sinne. Wir meinen damit meistens schlechthin jede Art von kollektiver Daseinsform irgendeiner Volkseinheit oder geschichtlich gewordenen Völkergruppe, bis hinab zu den Primitiven. In diesem Sinne ist Kultur ein naturwissenschaftlich-anthropologischer beschreibender Begriff, der eine Fülle morphologischer Artunterschiede unter sich befaßt, aber keine einheitliche historische Urform voraussetzt. Es ist dies der Sinn, welchen z. B. O. Spengler in seinem bekannten kultur- und geschichtsphilosophischen Werk „Der Untergang des Abendlandes“ mit dem Wort verbindet, aber es muß gesagt werden, daß dieser Kulturbegriff überhaupt fast ausschließlich das geschichtliche Denken der letzten Generationen beherrscht hat. Eduard Spranger konnte deshalb in seinem bekannten Büchlein „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule“, wo er, zunächst nur vom Standpunkt der Erziehungsphilosophie, die Möglichkeiten eines neuen Humanismus erörtert, die eigentümliche Schwierigkeit unserer heutigen Philologie und Geschichtsforschung einer solchen Aufgabe gegenüber geradezu so charakterisieren, daß er (dem Sinne nach) etwa sagt: wir stehen heute nicht mehr vor einer einzigen Kultur, sondern vor einer Vielheit von Kulturen; ihnen allen treten wir mit gleicher historischer Objektivität des Verstehens gegenüber, daher kann keine von ihnen, wie z. B. die antike, für uns absoluten oder klassischen Wert be-

Anmerkung. Ich veröffentliche unter diesem Titel hier und im nächsten Heft drei Gastvorlesungen, die vom 28. bis 30. November 1927 in dem Auditorium Maximum der Universität München vor einem Hörerkreise aus Angehörigen verschiedener Wissenschaften und gebildeten Laien gehalten worden sind. Die Vorlesungsform ist beibehalten worden.

Die Antike IV

1

sitzen, wie sie ihn für den Humanismus der Renaissance oder für den deutschen Neuhumanismus hatte.

In der Tat muß man diese Schwierigkeit zugeben, solange man unter Kultur nichts als die unendlich variable individuelle Daseins- und Lebensform der Völker versteht und das Verhältnis zu einer fremden Kultur als eine wesentlich theoretische Angelegenheit ansieht. Die moderne Wissenschaft projiziert alle Erscheinungen des geschichtlich-kulturellen Lebens gleichmäßig auf die homogene Fläche unseres historischen Tatsachen-Bewußtseins; sie findet scheinbar den charakteristischen Ausdruck ihres Verhältnisses zu den geschichtlichen Werten in der unterschiedslosen Gleichordnung der verschiedenen Philologien innerhalb unserer philosophischen Fakultäten. Die Antike erscheint dann lediglich als eine Kultur unter vielen, wenn auch als eine durch kausale Beziehungen mannigfach mit der unseren verbundene. Noch weiter geht der bekannte Satz Spenglers, daß Kulturen in ihrem natürlichen Lebenslauf sich nicht voneinander beeinflussen lassen und daß die notorische Übernahme der Formen einer Kultur durch die andere lediglich, wie die Biologen sagen, als Pseudomorphose zu erklären sei. Einen Humanismus kann es dann natürlich nicht geben, wenigstens nicht im alten Sinne des Wortes als überragenden erzieherischen Wert einer Kultur wie der Antike für das Abendland, sondern höchstens in dem uneigentlichen Sinne, den aus eben diesen Erwägungen Spranger vorschlägt, d. h. nicht im Gegenstande selbst, in der Beschaffenheit der antiken Kultur als solcher, liegt ihr Wert für uns, sondern in dem psychologischen Akte des Verstehens, der aber dann seinen Wert unabhängig von dem jeweiligen Gegenstande besitzt. Für Spengler fällt naturgemäß auch ein Humanismus in diesem Sinne hin, denn er leugnet bei der Unübertragbarkeit seines Begriffs der Kultur von einer Nation auf die andere letzten Endes auch jedes tiefere Verständnis für eine Kultur, der der Verstehende nicht selbst angehört. Die Kulturen bewegen sich im Universum der sogenannten Geschichte danach wie einsam wandelnde Planeten, getrennt durch weite geistige Zwischenräume.

Eine solche Anschauung kann man verstehen, wenn man bedenkt, daß sie aus dem Vergleich unseres abendländisch-antiken Systems der Kultur mit den seit einiger Zeit deutlicher in unser Gesichtsfeld getretenen, ehemals fast unbekannten Kulturen Indiens, Chinas, Ägyptens usw. gewonnen worden ist, die für unsere bisherige Kenntnis vielfach allerdings etwas von dieser strengen starren Abgeschlossenheit an sich

haben und deren Schöpfungen wir meist psychologisch um so interessanter finden, je weniger wir sie in ihrem eigentlichen Wesen verstehen. Ob diese neue weltweite Perspektive freilich auf unser europäisches Kulturbewußtsein so relativierend wirken muß, wie es im ersten überwältigenden Augenblick uns erschien, ob sie insbesondere unser angeborenes „humanistisches“ Wertverhältnis zur antiken Kultur, in welcher wir so tief verwurzelt sind, ernstlich berührt, das ist doch wohl eine andere Frage, über die noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. Schon die neue Ausdehnung des historischen Horizonts und die Einbeziehung der Fremdkulturen selbst ist im Grunde der schlagendste Beweis für den Humanismus, denn daß wir die Erkenntnis und Erforschung fremder Völker und Kulturen überhaupt als eine innere Bereicherung und hohen Wert empfinden, das ist doch eben nur der in unserer rastlos um sich greifenden europäischen Wissenschaft glühende Lebensfunke des hellenischen wissenschaftlichen Forschertriebes, der schon in den Tagen Herodots und der weltdurchsegelnden Jonier *τὴν τῶν βαρβάρων σοφίην*, die Kultur der Fremdrassen des Orients, ehrfürchtig bewundernd in sein Weltbild aufnahm und im Hellenismus mit dieser Welt draußen in weltgeschichtlich fruchtbare Wechselwirkung trat.

Aber weiter: gerade die intensive Versenkung in die fremden außer-europäischen Kulturen und ihre Vergleichung mit den Völkern des hellenozentrischen Kulturkreises, in welchem wir selbst darinstehen, muß uns als einen grundwesentlichen Unterschied die Tatsache aufdrängen, daß jene von den Ausstrahlungen des Griechentums weniger oder nicht getroffenen Kulturen etwas nicht besitzen, was für unsere von der Antike übernommene Kultur und Bildung das eigentlich Entscheidende und für unser ganzes Lebensgefühl Bestimmende ist, nämlich das Kulturbewußtsein, die bewußte Idee der Kultur als höchster und zentraler Wert in der Sphäre alles irdischen Daseins. Hier stoßen wir also auf jenen zweiten Sinn des Wortes, von dem wir einleitend sprachen: Kultur nicht als morphologisch-beschreibender Begriff, sondern als Wertidee und letztes Ziel des irdischen geistigen Strebens der einzelnen Persönlichkeit wie ganzer Nationen. Dieser Begriff der Kultur, der mit Humanität und Bildung gleichbedeutend und ohne ausdrückliches Bewußtsein dieser Werte nicht denkbar ist, ist den abendländischen Völkern (und ihren kulturellen Dependents) wie bemerkt gemeinsam durch unmittelbare Überlieferung der Antike, die seine historische Quelle ist. Wie ein großes

Stromsystem ergießt sich aus dieser Quelle durch die Völker, deren geistiges Leben ihr befruchtendes Wasser getränkt hat, das Bewußtsein der Kultur und Bildung als höchster Erdengüter der menschlichen Existenz, und es ist ein Leichtes, seit der Renaissance zu verfolgen, wie diese Idee der Reihe nach die europäischen Nationen ergriff und ihrem geistigen Aufschwung voranleuchtete.

Es ist ein seltsames Ding, daß alle morphologische Vergleichung der Kulturen nicht so tief gedrunken ist, diesen grundlegendsten morphologischen Unterschied der abendländisch-hellenozentrischen Kultur von den übrigen Kulturen festzustellen, denn es kann doch für Form und Wesen einer Kultur nicht belanglos sein, ob sie sich als Kultur fühlt, ob sie die Idee der Kultur kennt und in dieser Idee ihr oberstes Aufbauprinzip und geistiges Agens erkennt. Je mehr man die außereuropäischen Völker unter diesem Gesichtspunkt studiert, um so klarer sieht man, daß ihnen zwar nicht ein geistiges Aufbauprinzip überhaupt fehlt, aber daß ihr Form- und Aufbauprinzip ein völlig andersgeartetes ist als unser Prinzip der Kultur, d. h. der Bildung des Menschen zu seiner ihm von der Natur objektiv vorgezeichneten Wesensidee. Dementsprechend stellt sich das geistige System jener Rassen in ganz anderen Formen dar. Es ist nicht erforderlich, um sich das klar zu machen, die Lebensformen dieser Völker hier im einzelnen zu analysieren; es genügt vollkommen, sich ihre Gestaltungstendenz und geistige Zielrichtung im allgemeinen in Erinnerung zu bringen, indem man sich darauf besinnt, auf welche Weise sich für jene Völker das, was wir europäisch ausgedrückt ihre Kultureinheit nennen würden, in ihrem eignen Bewußtsein darstellt. Da treffen wir z. B. bei den Indern auf den Gedanken des dharma, das religiöse Lehrsystem, in dem ihre „Kultur“ propagiert wurde und zu anderen Nationen gedrunken ist, bei den Juden finden wir stattdessen das was sie „das Gesetz und die Propheten“ nennen, und bei den Chinesen ihr konfuzianisches System, das im wesentlichen moralischer Natur ist. Alle diese Systeme sind von dem unsrigen, dem System der „Kultur“ (d. h. Bildung des Menschen) gänzlich wesensverschieden. Sie sind ihm verwandt in der Aufstellung eines erzieherischen Aufbaus der Werte, ohne den überhaupt kein Volk existiert, aber in jedem jener Systeme herrscht ein höchster, nicht weiter abgeleiteter und begründeter, gefühlsentsprungener Begriff vom Sinn und Wesen der menschlichen Existenz, der sich von unsrer allgemeinen Idee menschlicher Vollkommenheit (*ἀρετή*) sofort und augenscheinlich

durch seine starke Einseitigkeit unterscheidet, entweder durch einseitigen Moralismus, oder durch einseitigen Spiritualismus, durch Sinnen- und Weltverachtung, die den Zweck alles menschlichen Strebens in der Erlösung vom Dasein findet, oder durch einseitige Ausbildung der religiösen Idee auf Kosten der schöpferischen Produktivität im Bereiche des Diesseits. Gegen eine solche auf unmittelbaren Wertgefühlen beruhende Lebensgestaltung läßt sich vielleicht nichts sagen, als daß ihr jede Möglichkeit rationaler und objektiver Begründung fehlt. Daß jene Systeme dies nicht als einen Mangel empfinden, offenbart nur wieder aufs neue die fundamentale Verschiedenheit unsrer geistigen Organisation und unsres Wertprinzips von dem ihren, wobei wir uns jedes Werturteils enthalten wollen. Klar ist jedenfalls, daß das Ideal einer objektiven, rational bewußten Kultur als Inbegriff der Form des Menschen in ihrer durch seine Natur selbst vorgezeichneten Vollkommenheit, ihrer Totalität und in der Harmonie ihrer Teile, sich darstellend in der Gesamtheit der historischen Schöpfungen einer Nation und sich als formende Kraft auswirkend in der Bildung ihrer Individuen — ich sage, es ist klar, daß dieses „Kulturideal“ eine spezifisch abendländische Angelegenheit ist.

Die unmittelbare Folge dieser Erkenntnis ist eine Vertiefung des Bewußtseins der Unterschiedlichkeit unserer Kultur von derjenigen der nicht zum Kulturkreise des Hellenismus gehörenden Völker, bis zu dem Grade, daß wir anscheinend unseren Sprachgebrauch zu revidieren Anlaß hätten, und streng genommen dem Lebenssystem der anderen Völker den Charakter einer Kultur im ursprünglichen Sinne des Wortes überhaupt absprechen müßten. Hinter dem Wort Kultur und seinen mannigfachen Bedeutungen verbergen sich, wie wir jetzt erkennen, die eigentlich entscheidenden Probleme. Ursprünglich die Bezeichnung einer bewußten Bildungsidee, der *humanitas* oder *cultura animi*, wie die Römer für die griechische Bildung, die *παιδεία*, auch sagten, umfaßte der Begriff von Anfang an sowohl den subjektiven Bildungsprozeß des Individuums wie auch den objektiven Bildungsgehalt, zu dem und durch den der Einzelne geformt wurde. Dieser Bildungsgehalt ist für die Griechen und Römer identisch mit ihrer gesamten historischen Geistesüberlieferung, vor allem dem literarischen Schrifttum, und so vollzieht sich schon im Altertum eine Bedeutungsverschiebung der Begriffe, welche soviel wie Bildung und Erziehung bezeichnen, vom Innerlichen ins Äußere, vom Subjektiven in die Sphäre des Objektiven. Diese Verschiebung ist in der

modernen Zeit noch viel weiter fortgeschritten, die Beziehung des Bildungsgehaltes auf das zu bildende Subjekt ist vielfach ganz aus dem Bewußtsein geschwunden, so daß man mit Kultur und Bildung nur noch einen Riesenstoff meint, dem gegenüber dann die bekannte schmerzliche Frage immer wieder auftaucht: was muß der Gebildete von der Gesamtsumme der „Bildung“ wissen? Auch die Wissenschaft hat sich dieser nivellierenden Bedeutungsentwicklung nicht entziehen können, und da von den ursprünglich gleichbedeutenden Worten Bildung und Kultur das letztere schon seit langem mehr und mehr nur noch die objektive Seite, den geistigen Inhalt der Bildungswelt eines Volkes bezeichnete, so übertrug man das Wort Kultur schließlich auf jede Art von Gesamtform einer Nation überhaupt und sprach von den „Kulturen“ der verschiedensten Völker, einschließlich der Primitiven.

Die unbewußte Voraussetzung dieser Begriffsausdehnung war, daß die Existenzform aller Völker an unserer eigenen meßbar sei und in den allgemeinen Grundtendenzen mit uns übereinstimme. Diese Voraussetzung ist nicht weniger naiv, als wenn etwa die alten Griechen die Religion der Perser oder das jüdische Prophetentum als die „Philosophie“ der Perser und Juden betrachteten. Auch das Evangelium Jesu vermochten sie bekanntlich nur als eine Philosophie wie die des Sokrates oder Plato zu begreifen und mußten seinen religiösen Inhalt, um ihn ihrem Geiste kommensurabel zu machen, erst auf ein begriffliches System von Dogmen bringen, über die man dialektisch disputieren konnte. Es ist nichts anderes, ja es ist eine noch viel großzügigere Verfälschung der historischen Wahrheit, daß wir allen Völkern Kultur andichten, selbst wenn man dieses Wort noch so äußerlich versteht, oder daß wir das Lebensgefüge etwa des Islam oder der Inder mit naiver Selbstverständlichkeit unter dem uns geläufigen Schema darstellen 1. Staat, 2. Religion, 3. Kultur. So viele Kategorien, so viele irrigte Unterstellungen haben wir hier, und die irrigste von allen ist die, daß überhaupt eine Trennung und autonome Verselbständigung dieser drei Mächte in der Art, wie wir Europäer sie in uns tragen, dort existiere. Hier kann bloß ein wirklich „morphologisches“ Sehen der Wesensart der anderen Völker uns helfen, aber nicht ein voreiliges Zusammenstellen scheinbarer äußerer Gleichförmigkeiten, sondern zunächst einmal nur die scharfe Erfassung der Form jedes Volkes in ihrer historischen Individualität und Besonderheit. Ich brauche mich wohl nicht gegen den Verdacht zu schützen, als wolle ich dem Europäer-

hochmut die Türe öffnen, wenn ich den außereuropäischen Rassen die Kultur „abspreche“. Ein absolutes Werturteil liegt nicht darin, wenn ich sage, daß ein Mensch oder ein Volk anders sei als andere. Ich stelle lediglich fest, daß die Idee der Kultur mit ihrem subjektiv-objektiven Doppelantlitz und mit ihrer auf den beiden polaren Kräften der „Natur“ und der „Geschichte“ ruhenden Seele ein spezifisch abendländisches Denk- und Wertgebilde ist. Im abendländischen Denken ist sie wesentlich verwurzelt, sie ist ein Ausdruck seiner allerindividuellsten Form, und seine ganze geistige Geschichte liegt in ihr beschlossen. Alle Schwierigkeiten, die die Form der anderen „Kulturseelen“ (Spengler) unserem Verständnis entgegensetzt, haben ihren letzten Grund darin, daß diese Seele eben nicht die unserem Denken und Werten zur zweiten Natur gewordene „Kultur“-Idee als Form in sich trägt.

Es ist nun freilich nicht daran zu denken, daß eine solche geschichtliche Einsicht jemals dazu führen könnte, den Sprachgebrauch wieder auf eine frühere Stufe zurückzuschrauben, dies wäre weder geschichtlich gedacht noch läge es im Interesse der möglichst erweiterten Geltung der Kulturidee selbst. Die Entwicklung der Sprache bedeutet die Entwicklung des Geistes selbst. Es handelt sich hier nicht nur um eine gleichgültige Frage der wissenschaftlichen Terminologie, sondern um den geistigen Machtkampf der Kontinente, und wir können nichts dagegen haben, wenn die Idee der Kultur auch unter den fremden Rassen in wenn auch noch so verallgemeinerter Gestalt Wurzel schlägt. Nur das eine sollte unsere Besinnung uns lehren, daß die auf uns neu einströmende Flut der Fremdkulturen uns niemals in unserem Kulturbewußtsein wankend machen und aus dem historischen Wertgefüge unsrer europäischen Welt herausreißen kann. Die neue Erfahrung, die das historische Bewußtsein dem modernen Menschen des 20. Jahrhunderts gebracht hat, daß unsere Wertbegriffe und Denkkategorien auch etwas Geschichtliches und Individuelles sind und also ihrer Anwendung auf Völker von anderer Struktur gewisse Grenzen gesetzt sind, hat der zweitausendjährigen optischen Täuschung ein Ende gemacht, als wäre die Geschichte unsres abendländischen Völkerkreises die Weltgeschichte. Diese Erfahrung hat uns aber zugleich den Begriff der Weltgeschichte überhaupt problematisch gemacht und uns gelehrt, daß von Geschichte nur dort mit einigem Sinn die Rede sein kann, wo eine Wirkungsgemeinschaft der Völker existiert und eine gewisse innere Einheit ihrer geistigen Lebensform vorhanden

ist. Auch eine Darstellung der Schicksale sämtlicher auf der Oberfläche unsres Planeten koexistierenden Völker und Rassen wäre noch keine Weltgeschichte, es wäre eine Reihe zusammenhangloser Einzelszenen, aber noch kein Drama, weil dem Ganzen trotz der äußeren geographischen Einheit der Bühne die innere geschichtliche Sinneinheit fehlen würde. Ich übernehme diesen Begriff der Sinneinheit von Ernst Troeltsch und statuiere nebeneinander eine Mehrzahl solcher Sinneinheiten, welche übrigens nicht durchweg völlig berührungslos nebeneinander stehen, wie die Kulturkreise bei Spengler, sondern sich vielfältig überschneiden. Die Sinneinheit im historischen Sinne bedeutet zugleich Schicksalsgemeinschaft, sie beruht auf der gemeinsamen geistigen Grundstruktur der geschichtlichen Lebensform der zu ihr gehörigen Völker oder des einzelnen Volkes, welches ihr Träger ist. In der abendländischen Geschichte haben wir eine solche Sinneinheit vor uns, auch heute, nachdem der geographische Gesichtskreis sich für uns so sehr über die Grenzen unseres eigenen historischen Komplexes hinaus erweitert hat. Die charakteristische Einheit des Sinnes unserer Geschichte ist eben die Form, unter der wir uns entwickelt haben, die Idee der Kultur.

Die Besinnung auf das Wesen der Kultur als des spezifischen Sinn- und Strukturprinzips der okzidentalen Geschichte schließt notwendig einen neuen Humanismus ein, wie wir jetzt sehen, denn sie setzt uns in ein neues, enges innerliches Verhältnis zu unserer Geschichte und besonders zu dem Volke, welches deren Formensystem und Wertordnung geschaffen hat, den Griechen. Am Anfang hatte es uns so geschienen, als wäre durch die Vielheit der nebeneinanderstehenden Kulturen für unser modernes geschichtliches Denken ein für allemal der normative Geltungsanspruch einer Einzelkultur wie der griechischen im Sinne des früheren Humanismus zerstört. Die Frage löst sich jetzt für uns, aber weder so, daß wir die Absolutheit einer einzigen fremden Kultur wieder aufrichten wollten, noch in der Weise, daß wir auf den völlig unhumanistischen Standpunkt treten, daß der Historiker die geschichtlichen Dinge aus jedem Wertzusammenhange gelöst sieht, also die Griechen ihre erzieherisch-normative Bedeutung für uns verloren haben, sobald wir sie erst in geschichtlichem Licht betrachten. Vielmehr vollzieht sich ein Wandel der Auffassung des Normbegriffes in dem Augenblick, wo wir uns des historisch-konkreten Charakters all unserer Werte bewußt werden. Es handelt sich für uns nicht mehr darum, die Kunstwerke der Alten als ästhe-

tisch höherwertig oder ihre Philosophie als inhaltlich richtiger zu erweisen. Die Bedeutung der Alten liegt prinzipiell auf einer höheren Ebene für uns: sie sind die Schöpfer und das Prototyp unserer eignen Wertordnung und ihr Formenkosmos ist das lebendige Grundgerüst unsrer geistigen Lebensform. Diese Art der Betrachtung ist wesentlich verschieden von der vielfach üblichen, rein kausalen Begründung des Wertes der Alten durch den Hinweis auf die Größe und Menge ihrer einzelnen Einflüsse und Wirkungen, aber sie kann die Einsicht in diese kausalen Beziehungen in sich aufnehmen. Die Frage nach dem Wert der Geschichte führt zurück auf die Tatsache der Geschichtlichkeit der Werte. Den besonderen Wert der Alten brauchen wir dann nicht aus abstrakten Prinzipien zweifelhafter Herkunft philosophisch abzuleiten, sondern wir werden seiner unmittelbar inne dadurch, daß durch die geschichtliche Erkenntnis der Alten unsere eigenen Werte auf die ursprünglichste Art in uns lebendig werden und wir jene als konstituierenden Teil unsres eigenen Wesens begreifen.

Ein so begründeter Humanismus beschränkt sich nicht auf die Wertschätzung der Alten, sondern er faßt allgemein die Geschichte organisch auf als die Trägerin und „Verkünderin“ der Werte (Spranger). Ihm stellt sich die Geschichte der abendländischen Kultur als ein einheitlicher Formungsprozeß dar, dessen Subjekt eine Mehrheit von Nationen im zeitlichen Nacheinander und Nebeneinander ist. Grundlage dieses Prozesses ist das von den Griechen geschaffene Formensystem. Seine Wirkungsdauer fällt nicht zusammen mit dem individuellen Lebensprozeß der griechischen Nation im Altertum; frische Völker treten das Erbe an, indem sie den Lauf der Kulturentwicklung teils repetieren, soweit er durch die Lebensstufe des Trägers bedingt ist, teils fortsetzen und das Überkommene durch den Zustrom neuer individueller Formkräfte in den Ausdruck ihres nationalen Selbst verwandeln. Auch die Rezeption ganz fremdartiger geistiger Bewegungen wie der orientalischen Religionen im Späaltertum erfolgt in steter Auseinandersetzung mit der einmal konsolidierten Form des kulturellen Bewußtseins und in Gestalt einer Synthese, durch die nicht nur die Kultur verchristlicht, sondern auch umgekehrt das Christentum aus einer bloßen religiösen Sekte ein Kultursystem auf der Grundlage der antiken Weltkultur wird. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Prozeß bis zur Gegenwart zu verfolgen. Alle seine dauernden Geistesschöpfungen sind in erneuter tiefer Berührung mit der

Grundform der Antike entstanden, und das Ganze erscheint heute als eine ununterbrochene Reihe von Renaissance, wobei nur nicht an bloß äußerliche Wiederherstellung des Alten zu denken ist, sondern die Renaissance geradezu die Form bedeutet, in der die großen schöpferischen Selbstgestaltungen der späteren Völker sich historisch vollzogen haben und noch vollziehen. Die Ursache, die diesem merkwürdigen Strukturgesetz der abendländischen Kulturgeschichte zugrundeliegt, ist die Tatsache, daß das lebendige Bewußtsein des Ursprungs und die neue Berührung mit der geschichtlichen Urform unsrer Kultur immer wieder zu einer Quelle der Wiederbelebung und Steigerung unseres eigenen Kulturbewußtseins und Kulturwillens geworden ist. Humanistisch ist der Sinn und Wert dieses Prozesses für uns in allen seinen Perioden, aber natürlich haben für jede Nation die Schöpfungen primäre Bedeutung, in denen sie den Ausdruck ihrer individuellen Auffassung der geschichtlichen Werte gestaltet und dadurch sich selbst „gebildet“ hat. Insofern die Sonderprägungen anderer Nationen entscheidend dabei mit eingewirkt haben, gehören diese in besonders engen Zusammenhang mit unserer eignen Kultur. Überragend in ihrem Wert aber wird stets für alle Völker unsres Kulturkreises neben diesen nationalen und fremden Formen die griechische Grundform bleiben, weil sie alles übrige organisch zusammenhält. Wie die Entwicklung des religiösen Lebens der christlichen Kirchen seit den Anfängen bis auf den heutigen Tag unablässig gebunden blieb an die Urform der großen religiösen Schöpfungen des Alten und Neuen Testaments, die für sie die klassischen Repräsentanten der Religion schlechthin geworden sind, so ist die griechisch-römische Antike für das Abendland der klassische Repräsentant der Idee der Kultur. Wie sie uns einerseits unsere nationale Eigenbildung bewußt zu suchen und zu formen geholfen hat, so sehr, daß wir ohne sie nicht mehr den Weg zum Verständnis unserer eigenen Vergangenheit und ihrer Schöpfungen finden können, weist sie uns andererseits auf den Zusammenhang der einzelnen nationalen Kulturen in der großen abendländischen Kulturgemeinschaft hin. Darüber hinaus öffnet sie uns die Bahn auch zum Verständnis ganz entfernter, jenseits dieser europäischen Grenzen liegender Fremdwelten kraft des ihr innewohnenden wissenschaftlichen Expansionsdranges, die Idee des Menschlichen in allen ihren Erscheinungsformen zu begreifen und zu dem Sinn, den wir unsrer eignen Menschlichkeit geben, in innere Beziehung zu setzen.

Die Lehre von der griechischen Kultur als dem Prototyp der abendländischen darf natürlich nicht so verstanden werden, daß die griechische Form für ein letztes und vollkommenstes erklärt wird, dessen Nachahmung für alle Völker verbindlich sein soll. Der Klassizismus mit seiner Lehre von der Imitation hat das Problem nicht tief genug gefaßt, er nahm die Form nur von der stilistisch-ästhetischen Seite und verkannte ihren geheimnisvollen Wurzelzusammenhang mit dem Genius der Völker und ihrer besonderen Individualität. Die maßgebende Bedeutung der Antike hat erfreulicherweise in Wahrheit für die größten ihrer späteren Nachfolger nicht nur in sklavischer formaler Nachahmung bestanden. Die Erkenntnis, daß der Geist der Form eines selbstschöpferischen Volkes etwas Unwiederholbares und Einzigartiges ist, führt uns aber auch im Falle der Griechen selbst erst zu der wahren Einsicht, daß ihre weltgeschichtliche Leistung, die Schöpfung des auf die Völker Europas übergegangenen Systems der Kultur, durch eine einmalige und nicht wiederkehrende Veranlagung bedingt ist, und daß diese Form von keinem anderen Volk geprägt werden konnte. Kultur, reine Herausgestaltung des „Menschlichen“ in allen Lebenssphären, sei es Staat, Religion, Kunst oder Wissen, bedeutet — darüber muß man sich klar sein — die harmonische Entfaltung des Menschentums auf Kosten jener anderen Mächte, die hier in ihren Dienst gestellt werden. Sie alle werden wie die Gottheiten des hellenischen Olympos „anthropomorph“ unter den Händen der Griechen: der Staat wird gleichsam ausgeliefert an die Postulate der reinen Sittlichkeit und Humanität, die Gottesfurcht wird diesseitige Lebensvergöttlichung, die Kunst wird vorwiegend Ausdruck harmonischer Bildung, und die Wahrheitsforschung konzentriert sich darauf, den Menschen in seinem Leben glücklich und frei zu machen. Es braucht hier nur daran erinnert zu werden, welche Mühe die Römer hatten, die philosophische Vergeistung des Staates durch die Griechen mit ihrem unbedingten, nüchtern realistischen Staatsinn in Einklang zu bringen, und wie hart die Gegensätze griechischer Lebensbejahung und christlicher Jenseitigkeit und Innerlichkeit auf religiösem Gebiet zu allen Zeiten aufeinander geprallt sind. Es braucht nur flüchtiger Andeutung, wie heftig moderne Kunst die strenge Idealität und Harmonie der griechischen Form abzustreifen und den Gestaltungsbereich der Kunst zu erweitern bemüht ist, und wie entschieden moderne Wissenschaft sich weigert, an dem ihr zu engen griechischen Maßstabe gemessen zu werden, ob sie den Menschen bildet und ob sie zu

seiner Eudämonie beiträgt. Bedarf es noch umständlicher Analysen, um zu erkennen, daß die Natur des Griechen eben dazu prädestiniert war, den einen Gedanken zu realisieren? Der Grieche ist der Anthropoplast unter den Völkern, und auch das tragische politische Schicksal des Griechenvolkes steht deutlich in tiefem ursächlichen Zusammenhang mit der leidenschaftlichen Hingabe an diese seine in ihm liegende absolute Bestimmung. Überall mit letzter Anspannung der Norm und ihrer Erkenntnis in allen Verhältnissen des Lebens zugewandt, an der er die gesamte Wirklichkeit kritisch mißt, trägt der philosophische Sinn der Griechen erst die eigentliche Problematik in das menschliche Leben hinein; ausgerüstet mit einer wunderbaren rationalen Klarheit, entdecken sie die Gesetzmäßigkeit aller Daseinsgebiete und menschlichen Kräfte und bauen auf ihr das „beste“ Leben auf; ihre plastische Kraft aber erschafft in der Kunst und Literatur eine Welt der Formen, in der die erkannten Normen künstlerische Gestalt annehmen. So liegt in ihrem Werk ein Maximum von erzieherischer, menschenbildender Leidenschaft beschlossen, gegründet auf ein Formensystem, das in seiner geschichtlichen Entwicklung eine fortschreitende Offenbarung des in ihm wirksamen treibenden Momentes ist, des Strebens nach restloser Durchgeistung der Welt durch die Erkenntnis ihrer immanenten natürlichen Normen und nach Selbsterfüllung des Menschen durch die allseitige Verwirklichung der von der „Natur“ in ihm angelegten Kräfte. Auf der Höhe ihrer geistigen Entwicklung haben dann schließlich die Griechen selbst das Ganze ihres geistigen Besitzes als ein großes System der Bildung, der *παιδεία*, angeschaut, und die klare geschichtliche Selbsterkenntnis ausgesprochen, daß in diesem Besitze eben das beschlossen sei, was ihre Nation von den Barbaren unterscheide. Der noch heute für uns geltende Gegensatz von Kultur und Barbarei, er ist in jenem historisch bedeutsamen Moment der griechischen Entwicklung entsprungen, wo die Übertragung der griechischen *παιδεία* auf andere Völker anhebt, an der Schwelle des hellenistischen Zeitalters. Die Griechen sahen diesen Prozeß als einen geistigen Triumph ihrer Nation an, denn nach ihrer Auffassung war es hinfort geradezu ein Schimpfwort „Barbar“ zu heißen: es war gleichbedeutend mit Unkultur, Unbildung. Uns stellt sich umgekehrt dieser Vorgang als der letzte Schritt dar auf dem Wege, das was die Nation der Griechen geschaffen hatte, das System ihrer Bildung und Kultur, kraft der ihm innewohnenden Tendenz zu erschöpfender Allgemeingültigkeit aus dem Rahmen ihrer nationalen Existenz

herauszulösen und es zum höchsten geistigen Formprinzip auch der übrigen Völker zu machen. Man kann es verstehen, daß diese die Bezeichnung als Barbaren in dem herabsetzenden Sinne um so lebhafter ablehnten, je tieferen Anteil sie schon an griechischer Bildung gewonnen hatten und je selbständiger sie sich in ihrem eigenen Kulturstreben schon fühlten, und daß sie sich auch des griechisch-nationalen Elements in ihr ungern erinnerten. Die Römer insbesondere fanden, daß, was diese neue Bildung zur römischen *virtus* hinzufüge, die allgemeine *humanitas* sei, und unter dieser Fahne hat die Kultur der Griechen im Bunde mit Rom das Abendland erobert.

Zwei Hauptaufgaben erwachsen der Geschichte und Philologie aus der Erkenntnis der Struktureinheit der abendländischen Geschichte und der antiken Kulturidee als des Kerns dieser Einheit: die Geschichte des Abendlandes als Geschichte der aus der Antike sich aufbauenden Kultur Europas und — für die Altertumswissenschaft — die Bildungsgeschichte des Altertums selbst als Geschichte der Grundformen dieses Aufbaus. Der primäre Ausdruck ihrer Bildung, d. h. der geistigen Formwerdung der Idee Mensch in ihrem zeitlichen Stufengang, war für die Griechen jederzeit ihre Literatur, oder richtiger: sie waren es, die das literarische Schrifttum zuerst zu diesem freien und hohen Rang erhoben und ihm diesen idealen Sinn gegeben haben. Das ist von entscheidender Wichtigkeit für die Stellung der griechischen in der Weltliteratur, folgerichtig aber auch für die Art, wie eine organische Betrachtung griechischer Literaturgeschichte vorgehen muß, um dem Wesen der Form wie der literarischen Persönlichkeit näherzukommen. In diesen Zusammenhang beabsichtigen wir im folgenden als ein Beispiel Plato und die Platoforschung der neueren Zeit zu stellen.

GESCHICHTSCHREIBUNG UND GESCHICHTE BEI DEN HELLENEN

VON

EDUARD SCHWARTZ

Erst seit dem Beginn des vorigen Jahrhunderts nimmt die Geschichtschreibung, die der Geschichtsforschung oder einer mit geschichtlichem Material arbeitenden Publizistik nicht gleichgesetzt werden darf, das Recht in Anspruch, jeden historischen Stoff zu behandeln, den sie sich zutraut lebendig machen zu können. Die Leistungen, die diese der Neuzeit eigentümliche Art der Geschichtschreibung hervorgebracht hat, sind imposant genug, um ihre Rechtfertigung in sich zu tragen; das ändert daran nichts, daß sie unter den vielen verwickelten Erscheinungen der modernen Kultur der verwickeltsten eine ist. Über ihre Entstehung zu reden ist hier nicht der Ort, auch nicht meine Sache; ich begnüge mich damit festzustellen, daß dem Altertum, dem Mittelalter, ja auch der Renaissance und dem Barock lediglich die Geschichte der eigenen Zeit oder richtiger der noch lebendig empfundenen jüngsten Vergangenheit das Objekt der historiographischen Kunst ist. Daß oft diese Vergangenheit weit nach rückwärts, ja bis zur Erschaffung der Welt oder dem Anfang des Menschengeschlechts ausgedehnt wird, widerlegt die eben aufgestellte These nicht; denn regelmäßig bleibt in solchen Werken die Zeitgeschichte die Hauptsache, nimmt die Darstellung an Ausführlichkeit zu, je mehr sie sich der Zeit des Darstellers nähert. Es hat zwar im Altertum eine Theorie gegeben, die dem Geschichtschreiber die freie Wahl des Stoffes, selbst eines längst vergangenen, zubilligte; die Theorie ist auch in die Praxis übertragen, und bedeutende Werke wie Arrians Alexandergeschichte, allerdings auch ein so ödes Pedantengeschwätz wie Dionys' römische Archäologie sind aus ihr hervorgegangen. Diese Historiographie ist ein Produkt der Rhetorik, der für

Anmerkung. Nach einem Vortrag, den ich in Wien im Verein der Freunde des humanistischen Gymnasiums am 18. Juni 1927 frei, ohne Manuskript gehalten habe.

ihre Stilkunst jedes Objekt recht ist; schon in hellenistischer Zeit aufgekomen, macht sie sich breit in der Kaiserzeit, in deren dämmerndem Weltfrieden die echte Geschichtschreibung verkümmerte. Für die antike Historiographie als Ganzes gesehen kommt diese rhetorische Abart nicht in Betracht; für sie vornehmlich gilt das Gesetz, daß der Stoff der Geschichtschreibung die Zeitgeschichte ist, wobei, wie schon gesagt, die Grenzen nicht allzu eng gezogen werden dürfen.

Damit ist gegeben, daß die Wechselbeziehung zwischen Geschichte und Geschichtschreibung im Altertum enger ist als bei der modernen Art. Daß freilich mit dem, was Geschichte genannt zu werden verdient, eine Geschichtschreibung nicht ohne weiteres gegeben ist, lehren sichere Tatsachen mit einer keinen umständlichen Beweis verlangenden Evidenz. Ägypter, Assyrer, Perser haben zweifellos Geschichte gemacht, mit einer Energie, die nicht nur ihre Grenznachbarn empfindlich spürten; sie haben auch Denkmäler hinterlassen, die in Bild und Wort von ihren Taten und ihrem Leben zeugen, aber das ist alles nur Material für eine Geschichtschreibung, die sie selbst aus sich heraus nicht geschaffen haben. Was chinesische Geschichtschreibung genannt wird, ist für mich chinesisch, das heißt unverständlich; im Orient wüßte ich nur die Israeliten als ein Volk zu nennen, das eine echte Geschichtschreibung erzeugt hat, wie die Erzählungen von der Palastrevolution der salomonischen Hofclique unter dem alten König David und von der Ausmordung des Hauses Omri beweisen. Aber diese Frucht der Zeit, in der Israel ein kräftiger Staat war, ging mit diesem Staat unter, um nicht noch einmal zu reifen. Die beiden Geschichtsbücher der Makkabäer sind, einerlei in welcher Sprache sie geschrieben sind, Produkte des Hellenismus, und wie wenig die orthodoxen Juden sie und ihre Gattung zu schätzen wußten, verrät das Fehlen jener im hebräischen Kanon.

Die Geschichtschreibung des klassischen Altertums, die für das Mittelalter und die Renaissance die Muster hergab, ist eine Schöpfung der Hellenen und nur der Hellenen. Sie ist rasch gereift und hat gleich im Anfang eine Höhe erreicht wie nie wieder; aber die Bedingungen, die es möglich machten sie zu schaffen, waren verschiedener Art und fanden sich in einzigartiger Weise nur einmal zusammen. Eine ihrer notwendigen Voraussetzungen, die Fähigkeit Vergangenes oder richtiger Erzähltes als etwas Zusammenhängendes zu sehen, berichtete Ereignisse als Folgen und Ursachen aufzufassen, Handlungen, die an verschiedenen Orten spielen und an verschiedene Subjekte geknüpft sind, miteinander

in Verbindung zu bringen, die ganze Art nicht nur zu erzählen, sondern Erzähltes auch zu größeren Massen zusammenzuordnen, haben die kleinasiatischen Hellenen, deren geistige Entwicklung rascher voranschritt als im Mutterlande, nicht erst an der wirklichen Geschichte gelernt, sondern schon erheblich früher am Epos geübt, so intensiv geübt, daß man von einer Historisierung des Epos sprechen kann. Nicht als ob die kyklischen Epiker, als sie diesen Prozeß durchführten, mit Bewußtsein auf den oder die historischen Kerne zurückgegriffen hätten, an die sich einst die epische Poesie ankrystallisiert hatte. Es war wahrscheinlich ein verunglückter Versuch eines achäischen Heerhaufens, sich in der troischen Ebene festzusetzen, und die die Phantasie reizenden Ruinen von Ilios am unteren Skamander, sie waren längst überdeckt von einer schaffensfrohen Dichtung, die auch anderes heranzog, darunter vermutlich uralte, aus der Heimat jenseits des Meeres mitgebrachte Geschichten, der es aber lediglich auf die poetischen Motive, nicht auf das Stoffliche ankam. Der Prozeß der Historisierung setzt erst ein, als die poetische Kraft anfängt zu versiegen, das stoffliche Interesse stärker wird als das dichterische Gestalten; erst jetzt wird aus dem troischen Kriege, der ursprünglich der Hintergrund all der von den älteren Epikern erfundenen Handlungen, Szenen, Katastrophen war, die zentrale Begebenheit, der, weil so viel aus ihrem Anlaß erzählt war, eine ungemeine Bedeutung und Größe zugeschrieben wurde. Es war eine quasihistorische, nicht eine in erster Linie poetische Phantasie, die für eine solche Begebenheit eine weit zurückgehende Vorgeschichte und einen langgestreckten Auslauf verlangte, einen Auslauf, der bei der spät und reflektiert erfundenen Zerstörung der vielbesungenen, von Anfang an nie in aufrechter Wirklichkeit gesehenen Stadt nicht Halt machte.

So entstand durch das homerische Epos in seiner letzten kyklischen Form die Vorstellung eines längst vergangenen großen Krieges der Hellenen gegen die Asiaten; freilich ist es nicht allein der ungeheuren Wirkung des homerischen und gerade des kyklischen Epos zuzuschreiben, wenn diese Vorstellung das Nachdenken der Hellenen über ihre Vergangenheit entscheidend bestimmt hat. Als sie, wenigstens der Hauptsache nach, ausgebildet war, ließen die Vorstöße erst der Lyder, dann der Perser gegen das kleinasiatische Hellenentum sie als eine Wirklichkeit erscheinen, die sich, freilich mit vertauschten Rollen, in der Gegenwart wiederholte; als dann der siegreiche Rückstoß erfolgte, die Verteidigung gegen die Asiaten zum Angriff umschlug, rückte der epische Sieg der Achäer über die Troer

an den Anfang einer Entwicklung, die bis in die Gegenwart hinabreichte. Die epische, zur Quasihistorie gewordene Überlieferung und das erlebte Geschehen vereinigten sich, um den Gegensatz zwischen Hellenen und Asiaten zu einer durch alle Wechselfälle und Mannigfaltigkeiten hindurch gehenden Linie zu machen, auf der das griechische und das orientalische Geschehen immer wieder zusammentrafen.

Auf direktem Wege freilich konnte auch aus dem quasigeschichtlichen Epos eine Geschichtschreibung nicht hervorgehen; wenn die Geschichte nicht zu einem frei zu gestaltenden historischen Epos werden sollte, mußte zu der kombinierenden Phantasie als zweites konstitutives Element der Wille hinzukommen, die Dinge zu erzählen, wie sie gewesen waren. Scharfe Beobachtung und rationales Denken, die richtigen Werkzeuge eines solchen Willens, hatten sich in dem Ionien des sechsten Jahrhunderts, gerade in der Zeit, als es seine Unabhängigkeit verlor, zu einer staunenswerten Höhe entwickelt, in jenen einsamen Herrenmenschen, die, die Fabelwelt der epischen und theogonischen Dichtung verachtend, es wagten, die Vorgänge der Natur, die Geheimnisse des Himmels und der Erde vernünftig erklären zu wollen. Die neue Wissenschaft gab der schon lange von den ionischen Seefahrern und Reisenden geübten Erkundung von fremden Ländern und Völkern die geistige Energie, die die *ιστορίη* zu einem dauernden, immer wieder sich erneuernden Erbe des hellenischen Geistes und vor allem der hellenischen Geschichtschreibung gemacht hat, aber sie vermochte nicht aus sich heraus eine Geschichtschreibung zu erzeugen, die *ιστορίη* zur *historia* zu erheben. Ihr waren die Menschen und die Völker Produkte der Natur, nicht die Subjekte und Objekte eines geschichtlichen Prozesses, und wie fern dem rationalen Denken der großen Ionier am Ende des sechsten Jahrhunderts das Erfassen der Geschichte lag, zeigt der Versuch des Hekataeos, die überlieferte Heldensage so nachzuerzählen, daß sie ihrer Widersprüche und Unmöglichkeiten entkleidet wurde; die 'vernünftige' Kritik hatte sich ein ihr inkommensurables Objekt ausgesucht.

Historisiertes Epos und die *ιστορίη* sind wesentliche Voraussetzungen für die Form der hellenischen Geschichtschreibung; den Inhalt konnte nur ein Geschehen geben, das wenigstens in einem Teil der Hellenen als ein Großes und Bedeutendes in der Erinnerung fortlebte und darum nach Gestaltung verlangte. Die Geschichte Ioniens hörte mit der persischen Eroberung auf; der ionische Aufstand war nur noch ein Aufflackern, und die Befreiung von der Fremdherrschaft kam von außen, vom Mutterlande.

Aber auch dort haben die Befreiungskriege keineswegs sofort und unmittelbar die Impulse zu einer Geschichtschreibung gegeben. Denn die geschichtliche Bewegung, die durch jene in Gang kam, setzte sich nicht in dem erweiterten, von Sparta geführten peloponnesischen Bunde fort, der den Krieg führte, so lange er noch die Abwehr zum wesentlichen Zweck hatte, sondern in Athen, das sich ablöste und einen neuen Bund gründete, und die langwierigen Kämpfe zwischen dem alten und dem neuen Gebilde legten dunkle Wolken über die strahlende Erinnerung an die gemeinsam vollbrachten Taten. Sie mußten durch den fünfzigjährigen Frieden von 445 erst einen wenigstens vorläufigen Abschluß gefunden haben, damit das Bild der Vergangenheit aus den Verwirrungen der Gegenwart wieder auftauchen konnte. Ein *modus vivendi*, den Athen mit dem Großkönig vereinbarte und der den Fortsetzungen des Befreiungskrieges ein Ende machte, stand nicht im Wege; daß Athen die kleinasiatischen Hellenen von den Persern befreit hatte und sie vor der Gefahr einer neuen Unterjochung schützte, war ein Glaubenssatz der attischen Politik, der um so energischer den zu Untertanen gewordenen Bundesgenossen eingeschärft werden mußte, als er in Angriffskriegen gegen den Großkönig nicht mehr sichtbar in Erscheinung trat.

In diesem Athen, man kann unbedenklich sagen in dem Athen des Perikles, in dem eine schon dem Abklingen nahe geschichtliche Erinnerung zu einem aktuellen Moment geschichtlicher Bewegung wieder aufgelebt war, empfing der Kleinasiate Herodot die Impulse, die ihm den Schwung und die Kraft gaben, die ionische *ιστορίη* zur hellenischen *historia* umzuschaffen. Er war kein Ionier und machte kein Hehl daraus, daß er sie nicht mochte. Gerade die Kühnheit ihrer Wissenschaft, ihre rationalen, die Überlieferung verachtenden Konstruktionen waren ihm widerwärtig; er war selbst auf Reisen gegangen, um durch eigene Erkundungen das Erdbild, das Anaximander und Hekataeos gezeichnet und beschrieben hatten, als ein Phantasiegebilde zu erweisen. Seine skeptische Kritik blieb sichtlich hinter den genialen Konzeptionen jener Männer, die den Begriff des Kontinents eingeführt haben, zurück und schuf formell nichts Neues. Denn das, was der an und für sich gestaltlosen, lediglich Stoff sammelnden *ιστορίη* den geistigen Zusammenhang bot, waren die ethnographischen, geographischen, naturwissenschaftlichen, mit einem Worte, die kritischen Schlüsse, die bewußt oder unbewußt aus dem Stoffe gezogen wurden; und wenn diese Schlüsse ins Negative umschlugen, wurde an der geistigen

Form nichts geändert. Aber es war etwas Neues, daß Herodot die Masse der *ιστορίη*, von der seine eigene Erkundung nur einen Teil bildete, unter die Einheit des Kampfes zwischen Hellenen und Asiaten brachte, und daß er als Motivierung dafür, daß er mit seiner *ιστορίη* hervortrat, in einem Satz, den er mit ungeschickter Periodisierung in zwei gleichbedeutende Glieder zerlegte, hinstellte, „damit nicht die großen und wunderbaren Dinge, die von Hellenen und Barbaren vollbracht sind, durch die Zeit in Vergessenheit geraten und des Ruhmes verlustig gehen“. Das ist ein epischer Gedanke, wie auch der Gegensatz zwischen Hellenen und Asiaten ein, wie oben gezeigt wurde, im späteren Epos ausgebildetes Motiv ist, das freilich einen guten Teil seiner Kraft den späteren wirklichen Geschehnissen verdankt. Herodot führt es auch nicht etwa vom troischen Kriege oder einem noch weiter zurückliegenden Punkt an kontinuierlich durch, sondern hebt, nachdem er über die Sagenzeit ein durch seinen Rationalismus merkwürdiges Raisonement persischer und phönikischer 'Erzähler' mitgeteilt hat, mit einem neuen, durch eine Sentenz verzierten Prooemium noch einmal an und stellt Kroesos, von dem er wisse, daß er zuerst den Hellenen unrecht getan, an die Spitze der Haupterzählung, die allen Episoden zum Trotz das gesamte Werk zu einer Einheit zusammenschließt. Durch diesen Anfang ist zwischen den sich widersprechenden Erzählungen der Sage und der dem Wissen zugänglichen geschichtlichen Überlieferung eine Grenze gezogen, deren deutliche Bestimmtheit nicht verwischt wird, wenn sie im Verlauf der Erzählung um wenige Generationen nach rückwärts überschritten oder in dem Bericht über die viel ältere ägyptische Geschichte nicht berücksichtigt wird. Man muß diese scharfe und bewußte Trennung des neuen Geschichtswerkes vom Epos im Auge behalten, wenn man die Motivierung des Titelsatzes voll verstehen will. Sie klingt, wie gesagt, episch, aber der Ruhm, den der epische, seinen Stoff in weiten Grenzen frei gestaltende Dichter seinen Helden verschafft, steht für Herodot nicht auf derselben Linie wie der, den er als Geschichtschreiber zu hüten und zu bewahren hat. Die Ehrfurcht vor dem, was als geschehen und geleistet überliefert ist, verbietet ihm, solche Überlieferungen willkürlich zu behandeln, etwas von ihnen zu unterdrücken oder eigene Erfindungen hinzuzufügen, und diese Ehrfurcht ist es letztthin, die Herodot zum Vater der Geschichtschreibung gemacht hat. Sie konnte dem Bürger einer kleinasiatischen, von dem großen Gang des Geschehens abseits liegenden Stadt nur darum zu der sein Schaffen leitenden 'Macht' werden,

weil ihn die kräftige, geschichtlicher Wirklichkeit volle Lebensluft eines Staates erfaßt hatte, der, auf der Höhe seiner Macht, den Anspruch erhob, der berufene Hüter einer großen hellenischen Vergangenheit zu sein. Dieser Staat kann nur das Athen des Perikles gewesen sein; man würde es erschließen müssen, auch wenn unmißverständliche Stellen seines Werkes, seine Selbstbezeichnung als *Thurier*, als Bürger der formell panhellenischen, tatsächlich attischen Gründung des Perikles nicht deutliches Zeugnis dafür ablegten, daß er in dem Bannkreis des großen Staatsmanns gestanden hat. Anzunehmen, daß er sich darum mit jenes gegenwärtiger Politik identifiziert oder gar zu ihrem Werkzeug hergegeben hat, wäre ein grobes Mißverständnis. Die Wirkungen, die der Staat Athen auf ihn ausübte, befruchteten in ihm kein politisches Denken; der Ideengehalt, ohne den er nicht erzählen konnte, war der gleiche wie der, mit dem Sophokles, sein Freund, die Heldensage lebendig machte. Über den letzten Teilen seines Werkes liegen schon die Schatten des großen Krieges, den er in Athen erlebt haben muß; vielleicht nahm ihm dieser die Lust, die letzte Hand anzulegen, so daß manche der 'Reden', in denen er seine 'Erkundung' vorgetragen hatte, in deren 'Herausgabe' nicht mehr untergebracht wurden.

So neu die Form der zur Geschichtschreibung umgewandelten *ιστορίη* war, sie war zu sehr aus einer vergangenen Epoche hervorgewachsen, als daß sie auf das katastrophale Geschehen, das damals über Griechenland hereinbrach, hätte angewandt werden können, und es blieb auch nach dem Erscheinen des herodoteischen Werkes fraglich, ob jenes Geschehen einen Geschichtschreiber finden werde. Die Athener jener Zeit, die das Geschehen am bewußtesten erlebten, hatten in den offiziellen Reden bei den Epitaphien ihrer Tradition zugleich und ihrem Gegenwartsbewußtsein einen sich immer wieder erneuernden Ausdruck geschaffen, dessen Sinn und Zweck es zuwiderlief, wenn ein einzelnes Glied dieser durch die Jahre fortlaufenden Reihe auf literarische Verewigung hätte Anspruch erheben wollen; trotz allem Tralaticischen sollten die Reden in erster Linie dem unmittelbar gegenwärtigen Bedürfnis einer von festlicher Trauer stolz bewegten Gegenwart dienen. Auch die brutale Wucht, mit der der große Krieg den glänzenden, mit energischem Machtbewußtsein durchsättigten Friedensjahren ein Ende bereitete, erzeugte an und für sich um so weniger das Bedürfnis nach einer geschichtlichen Darstellung, als unerwartete Katastrophen und beiderseitige Mißerfolge seinen Ausgang in die Ferne schoben und ein ersehnter, aber unvollständiger Friede keine Entscheidung brachte.

Es gehörte schon der erlesene, mit attischer Art sich nicht völlig deckende Geist des Thukydides dazu, um in dem beginnenden Ringen der neuen athenischen Großmacht mit den älteren zum Kampf gegen sie zusammengeballten Gebilden ein Objekt zu sehen, das eine Geschichtschreibung verlangte, wie es sie noch nicht gab. Seine eigene Äußerung, daß er den Plan zu seinem Werk schon am Anfang des Krieges gefaßt habe, schließt nicht aus, daß die mannigfaltige Ganzheit der herodoteischen *ιστορίη*, die eine neue Gattung prosaischer Erzählungskunst einführte, eine starke Reaktion in ihm ausgelöst, werdende Entschlüsse zu bestimmter Reife gebracht hat; das Wesentliche bleibt, daß ein Athener, ein Bürger des damals mächtigsten hellenischen Staates sich zum Geschichtschreiber machte, ein Athener außerdem, dem Herkunft und Besitz die Hoffnung gaben, zu den höchsten Staatsämtern zu gelangen, und der schon vor dem Kriege, vermutlich in der Umgebung des Perikles selbst, es gelernt hatte, Vergangenheit und Gegenwart als Staatsmann zu betrachten, die eigenen Kräfte und die der Gegner zu berechnen und danach die Ziele zu setzen, in der stolzen Zuversicht, daß die Zukunft nicht durch ein unerforschliches, höchstens durch Orakel dunkel geoffenbartes 'Notwendige' bestimmt sei, sondern menschlicher Klugheit und menschlicher Willenskraft gehorche. Ursprünglich dachte Thukydides keineswegs nur als urteilender Zuschauer das Spiel der Kräfte, das der Krieg entfesselte, darzustellen, sondern mehr noch mitwirkend und befehlend es zu meistern, bis er, als Höchstkommmandierender an einen besonders wichtigen Posten gestellt, scheiterte und, nach demokratischer Unsitte verurteilt und zum Leben im Exil gezwungen, nur noch in seinem Werke einen Inhalt für sein zerstörtes Leben fand. Seiner modernen, auf das Politische konzentrierten Denkweise entsprach es, daß er in den modernen Virtuositäten der fremden, in Athen gern und oft auftretenden 'Tugendlehrer', wie der Eristik des Protagoras und der Stilkunst des Gorgias die geeigneten Mittel sah, um seinem Werk eine über das Gewöhnliche hinausgehende, würdige Form zu geben; aber diese Künstlichkeiten wirkten nur auf die Form, sein Denken und sein Gestalten wurden bestimmt durch das Geschehen. Es lag an diesem siebenundzwanzigjährigen Geschehen, wenn das Werk aus dem Werden nicht hinauskam, wenn der fortwährende Wechsel von Spannungen und Peripetien, von Wagnissen und Katastrophen, von Fehlern und Erfolgen den Schriftsteller zwangen, durchgearbeitete Darstellungen unvollendet zu lassen oder Skizzen zu entwerfen, die später ausgeführt werden sollten. Die

geistige Kraft, mit der er trotzdem sich die nötige Entfernung von dem Durcheinander des Geschehens zu schaffen, den fließenden Stoff in eine Form zu bringen wußte, ist erstaunlich, erstaunlicher noch die Energie, die, als endlich das Ringen mit dem Zusammenbruch seines eigenen Staates endete, eine neue Darstellung unternahm, die dem größten Machtgebilde, das Hellas gesehen, und dem Staatsmann, der es mit klarer Berechnung eingesetzt hatte, um es zu erhalten, ein Denkmal setzen sollte, zur Mahnung für ein schwach gewordenes Geschlecht, das nicht einmal mehr den Mut der Erinnerung hatte. Es war als hätte die Katastrophe das Kraftgefühl der Generation, die in ihrer Jugend mit voller Zuversicht auf die Stärke ihres Staates in den Krieg gegangen war, in dem Greise noch einmal wieder aufleben lassen.

Nur das angespannte, alles von sich verlangende Leben einer Großmacht konnte einen Geist erzeugen, der ein solches Werk schuf; weil die Hellenen, nachdem sie selbst das attische Reich zerstört, aus sich heraus etwas jenem Vergleichbares nicht mehr in Wirklichkeit umzusetzen vermochten, hat ihre Geschichtschreibung sich auf der von Thukydides erreichten Höhe nicht behaupten können. Die Gattung als solche erhielt sich freilich, nachdem sie einmal geschaffen war, gewissermaßen durch ihr eigenes Gewicht; der sogenannte Historiker von Oxyrhynchos, den Ephoros zu nennen ich seit geraumer Zeit kein Bedenken mehr trage, zeigt auf den ersten Blick, wie die thukydideische Form gewirkt hat. Als ein zweites Moment kam hinzu, daß Isokrates' Lehre und Vorbild einen gehobenen Prosastil zur Verfügung stellte, der nach einem seiner Pracht entsprechenden großen und reichen Stoff verlangte; nach Thukydides schien die Geschichte einen solchen in höherem Grade zu bieten als etwa die Nacherzählung der epischen und tragischen Heldensage, für die sich freilich auch Bearbeiter fanden. Aber das Geschehen, dem die Nachfolger des Thukydides die historiographische Form gaben, entbehrte der Größe. Die von einer fremden Großmacht verbürgte Libertät der kleinen und kleinsten Gemeinwesen, die von nun an das leitende Prinzip der griechischen Geschichte wurde, verleitete zu Weltgeschichten, die das unendliche Gewimmel der partikularen Vergangenheit und Gegenwart auf eine monotone Fläche ausbreiteten; weil ein dauerndes, die Dinge zusammenzwingendes politisches Wollen fehlte, verkümmerte das politische Denken und machte dem rhetorischen Moralisieren in der Geschichtschreibung ebenso Platz wie auf den Rednerbühnen und in der Publizistik. Allerdings erzeugte die

Verachtung einer zerfahrenen Gegenwart in dem unruhigen, durch ein Jahrzehnte langes Leben im Exil überhitzten Temperament Theopomps das Bewußtsein, daß in Philipp dem Makedonen ein Neues in dem hellenischen Leben erschienen sei, das einen Geschichtsschreiber verlange; aber dem Gedanken war der, der ihn gedacht, nicht gewachsen. Er sollte im Grunde nur der Virtuosität des professionellen Prunkredners Gelegenheit geben, in allen hellen und dunklen Farben zu glänzen, und die Geschichte wurde von ihm mit ähnlichen Effekten aufgeschminkt wie ein politischer Monstreprozeß von einem mit Sensationen arbeitenden Advokaten.

Allem Jammer partikularistischer Zerfahrenheit und würdelosen Paktierens mit dem Großkönig zum Trotz war der Hellene des vierten Jahrhunderts von dem Bewußtsein durchdrungen, daß er den Orientalen nicht nur kulturell, sondern vor allem militärisch überlegen sei, und der letzte energische Despot auf dem Thron der Achaemeniden lieferte den besten Beweis für die Berechtigung dieses Bewußtseins, indem er nur mit Hilfe griechischer Condottieri und griechischer Landsknechte es fertig brachte, das zerfallende Reich noch einmal zusammenzuschmieden. Den durch dieses Überlegenheitsgefühl genährten Hoffnungen brachte Alexander eine Erfüllung, die die kühnsten Erwartungen übertraf und — enttäuschte. An dem mit unerbittlicher Konsequenz ersonnenen und durchgeführten Plan einer übernationalen Weltmonarchie, in der für das Selbstbewußtsein hellenischer Partikularisten und Republikaner kein Platz war, scheiterte der offiziöse Historiograph Alexanders nicht nur mit seinem Werk, sondern auch mit seiner Person. Aber auch abgesehen davon wußten selbst die Hellenen, die sich von den Siegen und Erfolgen des Makedonenkönigs ohne Hemmungen fortreißen ließen, nicht das Verhältnis zu seinem Sein und Tun zu gewinnen, das für eine echte Geschichtsschreibung notwendig war. Ihrem traditionellen Gefühl für Selbstbeschränkung und inneres Gleichgewicht war diese aus einem unverbrauchten Geschlecht und einem unverbrauchten Volke emporgestiegene Urkraft unheimlich mit ihrer Maßlosigkeit im Wollen und Vollbringen, ihren vulkanischen Explosionen und ihrem unbändigen und doch niemals Ziel werdenden Genießen; ihre verstandesmäßige Betrachtung versagte gegenüber den Grenzenlosigkeiten einer Epiphanie siegender und herrschender Männlichkeit, wie sie die Welt noch nicht gesehen, und mit der Unmittelbarkeit einer Offenbarung wurde ihnen Alexander und sein Zug durch das unbekannte Asien

bis tief in das indische Wunderland hinein zum Mythos, der mit seinem üppigen Rankenwerk in weniger als einem Menschenalter die sachliche Kunde von der militärischen und staatsmännischen Größe des Eroberers und Entdeckers überwucherte. Diesem gefährlichen Vergessen des Wirklichen begegneten, mit bewußtem Entschluß, Kriegsgefährten des Königs selbst, besonders sein Admiral Nearch und der mittlerweile König von Ägypten gewordene Ptolemaeos Lagu; der Kern ihrer Darstellungen waren die Berichte, die sie Alexander von ihren eigenen Unternehmungen hatten liefern müssen. Damit wurde eine historiographische Gattung begründet, die unter den Nachfolgern Alexanders mit Eifer und Erfolg gepflegt wurde; man kann sie die Geschichtschreibung der Militärs und Diplomaten nennen. Sie ist eine charakteristische Begleiterscheinung der hellenistischen Monarchien. Wenn auch der Achäer Arat sich ihrer bedient, so fügt sich das ohne Kontrast in das Bild des hellenisch-partikularistischen Politikers, den seine republikanische Gesinnungstreue nicht hinderte, abwechselnd der Agent des ägyptischen und des makedonischen Königs zu sein. Die klassizistische Theorie der Kaiserzeit hat diese vornehmste Form der hellenistischen Historiographie verachtet; die Praxis ist der Lehre nicht unbedingt gefolgt und kein Geringerer als der große Cäsar, dem von allen Römern die den echten und großen Hellenismus beherrschende Idee der aufgeklärten, übernationalen Monarchie am tiefsten ins Blut gedrungen ist, hat gerade diese historiographische Form der Nachahmung für wert gehalten und sie mittelbar vor der Vergessenheit gerettet.

Seitdem die Isokrateer die Geschichte zum Stoff ihrer Stilkunst gemacht hatten, seitdem ferner durch Ktesias' orientalische Schwindelhistorie, durch Theopomps alle möglichen 'Mirabilien' sammelnde Exkurse, durch die Berichte der Alexanderhistoriker von der Wunderwelt des Ostens, die bei den Hellenen von jeher populäre *ιστορία* im ionischen Sinne des Wortes zeitgemäß modernisiert und sensationell ausstaffiert war, nahm die Geschichtschreibung die vornehmste Stelle in der Prosaliteratur ein, die der Unterhaltung des auf Bildung Anspruch machenden Publikums diene. Dessen Bedürfnissen entsprachen weder die nüchtern sachliche Historiographie der Diplomaten und Militärs noch die rasch altmodig gewordene, mit ihren abgezirkelten Perioden alles nivellierende Eleganz der Isokrateer; in die großen Verhältnisse der neuen Monarchie, deren geschichtliches Leben sich an den dem Gezänk der Redner und Advokaten entzogenen Höfen konzentrierte, paßten weder das kleinstaatliche

Moralisieren des Ephoros noch die Splitterrichterei Theopomps. Die nacharistotelische Kunstlehre bildete eine historiographische Theorie und Praxis aus, zu der Ansätze sich schon bei Kallisthenes wahrnehmen lassen, die dann in den Geschichtswerken des Duris, eines Schülers Theophrasts, zur vollen Entfaltung gelangt und durch den ganzen Hellenismus hindurch offenbar die herrschende Form der Geschichtsschreibung gewesen ist. Sie dient nicht, wenigstens nicht in erster Linie, der politischen Erkenntnis; ihre Formungen werden nicht durch ein Staatsbewußtsein bestimmt. Dazu ließen sich die Hellenen als Gesamtheit von den Monarchien nicht erziehen, die kein Reichsbürgerrecht kannten und in denen die Rechtsstellung des Hellenen auf seiner Zugehörigkeit zu einer Bürgergemeinde beruhte; ein Verhältnis zum Herrscher, das ihm Reichtum, Ansehn, Macht verschaffte, war etwas Persönliches, das an eine überindividuelle Ganzheit nicht band. Diese Ordnung der Dinge, die nur hellenischen Individuen, aber nicht den Hellenen als solchen erlaubte, sich als Träger eines historischen Geschehens zu empfinden, ist die Voraussetzung für jene von den Peripatetikern geschaffene Historiographie. Ihre Vertreter konnten Partei ergreifen für oder gegen eine Dynastie, einen Fürsten, ein reinhellenisches Gemeinwesen, aber sie stellten darum das Geschehen nicht als ein Ringen staatlicher Kräfte dar, sondern als ein Spiel der Tyche. Als ein solches waren schon dem Peripatetiker Demetrius, obgleich er praktischer Politiker gewesen war, die ein Menschenalter dauernden Kämpfe erschienen, in denen sich die großen Monarchien konsolidierten, und diese Idee blieb das maßgebende Formprinzip für die von der peripatetischen Theorie abhängige Geschichtsschreibung des Hellenismus. Sie will ihr Publikum nicht zum politischen Nachdenken anregen, zu politischem Wollen inspirieren, sondern künstlerisch auf es wirken, mit den pathologischen Mitteln, wie sie besonders die euripideische und nacheuripideische Tragödie ausgebildet hatte.

Die Makedonen verschafften und sicherten der hellenischen Kultur nicht nur ein ungeheures Herrschaftsgebiet, sie unterwarfen sich ihr auch selbst. Nicht nur im Kulturellen; wenn auch so etwas wie das Treueverhältnis des in der Heimat verbliebenen makedonischen Volkes zu seiner Dynastie eine dem hellenischen Republikaner fremde und unverständliche Größe war, die im Hellenismus der besten Zeit imposant verwirklichte Idee des für die Wohlfahrt der Untertanen sorgenden, feinsten Geistigkeit zugänglichen Monarchen war ein hellenisches Gewächs. Das alles hat die

Kluft nicht zu überbrücken vermocht, die die Hellenen und am ärgsten die die in ihren alten, auf ihre Traditionen pochenden Städten sitzen geblieben waren, zwischen sich und ihren so rasch und unvermutet zur Größe gelangten Vettern aufzureißen nicht müde wurden. An und für sich hätte dieser Gegensatz eine harmlose, unter Umständen sogar fruchtbare Spannung bleiben können; er wurde gefährlich, als in staatlichen Neubildungen des hellenischen Mutterlandes die böse Erbschaft des vierten Jahrhunderts, die Libertät der hellenischen Republiken unter fremdem Protektorat neu auflebte und eine Waffe wurde in dem Kampf um die Beherrschung des ägäischen Meeres, in dem die hellenischen Großmächte ihre Kräfte vergeudeten. Sie war eine Waffe auch in der Hand der Römer, als sie die makedonische Monarchie zerschlugen und die seleukidische über den Taurus zurückwarfen. Die Hellenen, vor allem die im achäischen Bunde, der führenden Macht, vereinigten, jubelten den fremden Befreiern zu; an der geschenkten Freiheit irre geworden, sahen sie dem Untergang Makedoniens tatenlos zu und wagten den Kampf erst, als er ein Wahnsinn war; da mußten sie erfahren, daß die Garnisonen und Stadtfürsten der makedonischen Zeit ein Kinderspiel waren gegen das Regiment der römischen Statthalter und Steuerpächter. Es hat an Haß gegen die fremden Blutsauger nicht gefehlt, er hat sich gelegentlich in blutigen Racheakten Luft gemacht; aber das blieben geringfügige Episoden in der an Blut sowieso nicht armen Geschichte des römischen Weltreichs. Noch weniger bedeuteten die literarischen Entladungen antirömischen Ressentiments; bis auf schwache, kaum vernehmbare Klänge sind sie verhallt. Im Gegenteil, aus den leitenden Kreisen des achäischen Bundes ging der Geschichtschreiber hervor, der die Siege Roms über Karthago und die hellenistischen Monarchien als einen zusammenhängenden weltgeschichtlichen Prozeß erfaßte und sein Leben daran setzte, ihn der Würde und Größe des Geschehens entsprechend darzustellen. Polybios trug es nicht nach, daß die Brutalität der Sieger ihn für lange Jahre fern von der Heimat in Rom festhielt; verdankte er doch diesem Zwangsdomizil den Zutritt zu dem vornehmsten Kreis der Nobilität und die Kenntnis des römischen Staats, die ihn von dessen Überlegenheit über die andern Mächte der Zeit überzeugte. Der Stolz auf diese Erkenntnis, die er als staatsmännischer Beobachter gewonnen zu haben glaubte, kommt in seinem Werk stärker zur Geltung als die Resignation, die die Unterwerfung unter die römische Herrschaft von einem Manne verlangte, der kein anlehnungsbedürftiger Literat, sondern ein

angesehener Politiker seines heimatlichen Staates gewesen war. Denn die Bitterkeit dieser Resignation wurde aufgewogen durch den Haß gegen die hellenistischen Monarchien, in 'dem der achäische Republikaner mit den römischen Aristokraten zusammentraf; dieser Haß hat ihn noch mehr als sein nüchterner Rationalismus daran gehindert, das Tragische in der Katastrophe zu sehen, die dem Hellenen das Beste nahm, das ihm Alexander und die Makedonen gegeben, das Bewußtsein, der Herr über eine von dem Glanz alter und ältester Herrlichkeit umstrahlte Welt zu sein. Polybios hat keine Empfindung dafür, daß der Friede, zu dem Rom Antiochos III. zwang, der seleukidischen Monarchie die Flechsen durchschnitt und die Möglichkeit nahm, die parthische Gefahr endgültig zu überwinden; die heldenhafte Unrast, mit der Antiochos Epiphanes gegen ein widriges Schicksal ankämpft, ist ihm unverständlich. Von den letzten makedonischen Königen Philipp und Perseus bringt er nur ein Zerrbild fertig; er bleibt kühl gegenüber der Grausamkeit, mit der die römische Politik dem wehrhaften, königstreuen Volk der Makedonen seine Kraft und seine Seele nahm, einer Grausamkeit, deren Folgen noch heute zu spüren sind. Die kleinstaatliche Enge des achäischen Republikanertums zog dem tüchtigen, gescheuten, vielerfahrenen Mann eine Grenze, über die er nicht hinauskam.

Der Wirkung seines in mehr als zwanzigjähriger Arbeit zu riesigem Umfang angeschwollenen Werkes taten diese Mängel keinen Eintrag; im Gegenteil, gerade sie stimmten mit dem Lauf überein, den das hellenische Denken nach der römischen Eroberung mehr und mehr nahm. Es fand sich nicht nur mit der römischen Herrschaft ab, es setzte sogar seinen Stolz darein, sich ihr zur Verfügung zu stellen, ihr die geistigen Waffen zu liefern, ohne die wenigstens der hellenische und hellenisierte Osten dem werdenden Weltreich nicht eingefügt werden konnte. Am schärfsten tritt das in der Entwicklung der Stoa hervor; begründet von einem Freunde des makedonischen Königs Antigonos Gonatas, in ihrer ursprünglichen Ethik unverkennbar eingestellt auf den hellenistischen Weltmann, der der höfischen Gesellschaft Konzessionen machen muß, will sie jetzt die Lehrerin der römischen Aristokratie werden und schafft mit dieser zusammen das republikanische Tugendideal, das sowohl als stoisch wie als römisch in der Weltliteratur fortgelebt hat. Stoiker war auch der letzte große Geschichtsschreiber, den die hellenische Literatur hervorgebracht hat, Poseidonios. Seine philosophische Schriftstellerei umfaßte das ganze System der Stoa; sein Geschichtswerk war nicht etwa ein gelegentlich hin-

geworfenes Parergon, sondern erhob durch Umfang und darstellerische Form den gleichen Anspruch wie das des Polybios, das es fortsetzte. Diese Doppelseitigkeit steht in der griechischen Literatur einzig da. *ιστορία* und *φιλοσοφία* sind für das hellenische und vor allem das hellenistische Denken polare Gegensätze: diese sucht die Einheit, die Unterordnung der empirisch gegebenen Mannigfaltigkeit unter Begriffe und Kategorien von allgemeiner Gültigkeit, jene, die die Geschichtschreibung als Art in sich begreift, aber mehr umfaßt, sammelt den Stoff als solchen, ohne daß sie sich dabei durch ein Prinzip bestimmen zu lassen braucht; sie nimmt sich oft sogar das Recht, ihn ungeordnet vorzulegen. Daß der Philosoph historisches Material verarbeiten, der *ιστορικὸς* philosophische Begriffe als Ordnungskategorien der von ihm gesammelten Massen verwenden kann, hebt den Gegensatz nicht auf, um so weniger, als den Griechen die schriftstellerischen Gattungen zu festen Stilformen werden, die Mischungen nicht vertragen. Im Geist des Poseidonios wirkten, wie in dem für ihn vorbildlichen des Aristoteles, beide Faktoren, ein schier unbegrenzter Stoffhunger, eine Freude am Mannigfaltigen als solchem und, dem entgegengesetzt, ein Streben nach systematischer Zusammenfassung, nach einer die Welt umspannenden, im Denken zu erfassenden Einheit. Beide Bestrebungen waren durch seine Natur gegeben; sie lassen sich nicht voneinander ableiten und nicht auf eine 'innere Form' bringen, vielmehr liegt bei ihm, wie übrigens bei den meisten bedeutenden Menschen, das ihm Eigentümliche gerade darin beschlossen, daß er die auseinanderstrebende Polarität seines Inneren immer wieder zu einer nicht prinzipiellen, sondern persönlichen Synthese zusammenzwang. Er ist nicht als Philosoph Geschichtschreiber geworden, sondern weil die Mannigfaltigkeit des kurz vor ihm und zu seiner eigenen Zeit Geschehenen ihm keine Ruhe ließ, bis er sie geformt hatte; an dieser Formung war dann freilich seine Philosophie stark beteiligt. Sie setzte ihn auch in den Stand, dem herkömmlichen Bestandteil der Geschichtschreibung großen Stils, der Kunde von fremden Ländern und Völkern neues Leben einzuhauchen; nur darf nicht vergessen werden, daß er selbst Forschungsreisender war und jene 'Erkundung' seinem philosophischen Denken vielfach die Richtung gegeben hatte.

Er war ein Kolonialgriecher, kein hellenisierter Syrer, aus Apamea; als die Stadt, zu der er gehörte, sah er Rhodos an, wo er Bürger geworden und es zu den höchsten Ehrenstellen gebracht hatte. Dem Inselstaat, dem ein kluges aristokratisches Regiment die Unabhängigkeit von den hellenistischen

Großmächten und die maritime Wehrhaftigkeit zu erhalten verstanden hatte, war trotz aller wertvollen Dienste, die er dem großen Bundesgenossen mit seiner Seemacht geleistet hatte, die Freundschaft mit Rom teuer zu stehen gekommen; er war jedoch klug genug, keine Ressentimentspolitik zu treiben und sich bei der römischen Nobilität eine Achtung zu sichern, wie sie keinem anderen hellenischen Gemeinwesen zuteil wurde. Als Rhodier und als persönlicher Freund römischer leitender Männer sah Poseidonios in der römischen Herrschaft etwas Gegebenes, dem sich widersetzen zu wollen verkehrte Auflehnung war. Aber er stand dieser Gegebenheit freier gegenüber als Polybios, weil er in einem formell unabhängigen Staat als unabhängiger Mann lebte und weil zu seiner Zeit das Römertum nicht mehr die geschlossene, einheitliche Größe war wie zu den Zeiten des Aemilius Paulus und des jüngeren Scipio. Die gracchische Revolution, der Gegensatz von Senat und Ritterstand, die Politisierung der Gerichte: das alles griff in das Leben der Provinzialen unmittelbar ein und zwang den Geschichtschreiber für und wider Stellung zu nehmen, das Römische also gewissermaßen zu teilen oder richtiger es als Bewegung aufzufassen. Ferner hatte sich, als Poseidonios sein Werk verfaßte, die römische Herrschaft noch keineswegs auf die Oikumene ausgedehnt. Im Osten stand die seleukidische Dynastie noch, im Kampf gegen die Parther, oft auch gegen sich selbst; im Westen boten das zum größten Teil noch freie Gallien, die ihre Unabhängigkeit zäh verteidigenden iberischen und lusitanischen Stämme der spanischen Halbinsel dem Ethnographen zugleich und dem Geschichtschreiber eine Fülle des Stoffes. Es war noch Bewegung in der Welt, das Pneuma des Geschehens, um stoisch zu reden, war noch lebendig, und eben dies Pneuma wird es gewesen sein, das in Poseidonios die eine Hälfte seines Doppelgeistes zu eigenem Tönen brachte. Daß das Auf- und Niederwogen des Geschehens, das Durcheinander von Spannungen und Kämpfen, die Vergeudung lebendiger Energien, all diese charakteristischen Symptome des zusammenbrechenden Hellenismus, der von revolutionären Zuckungen durchtobten römischen Republik, der Zerreißung der westlichen Naturvölker durch eine fragwürdige Zivilisation in dem pathetischen und pointierten Barock der poseidonischen Darstellung einen farbenreichen, aufgeregten und aufregenden Widerhall fanden, lassen die Reste noch erkennen, zugleich allerdings auch, daß die Treue des Geschichtsbildes im Ganzen die Objektivität und Zuverlässigkeit im Einzelnen nicht verbürgt.

Poseidonios war es noch möglich gewesen, sich gegenüber der kommenden römischen Weltherrschaft als den freien griechischen Beobachter zu fühlen; darum hat er Geschichte schreiben können. Als die letzten Reste der hellenistischen Monarchien zerstört waren, der Kaiserfriede der römischen Militärmonarchie aus der Welt des Mittelmeers ein stilles Wasser gemacht hatte, als es für die Griechen als Griechen kein Geschehen mehr gab, da war es mit der lebendigen griechischen Geschichtschreibung aus. Denn — das Gesetz gilt für alle Zeiten — echte Geschichtschreibung ist nur möglich in einem Volke, das den Willen hat, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen, und allen Stürmen und Widrigkeiten zum Trotz nicht aufhört, sich für seine Ehre, seine Größe und seine Freiheit verantwortlich zu fühlen.

DIE NIOBIDENRELIEFS DES FÜNFTEN JAHRHUNDERTS

VON
ERNST LANGLOTZ

Die vielbewunderten Statuen der Niobe und ihrer Kinder, die heute in den Uffizien zu Florenz stehen, haben der Tantalostochter herbes Geschick eindringlicher als andere künstlerische Gestaltungen der Nachwelt überliefert. Die Unsichtbarkeit der zürnenden Götter, die auf die unschuldigen Opfer ihre Pfeile herabsenden und die wie ein überragender Gipfel in der Mitte der Komposition stehende Gruppe der Niobe geben dieser Schöpfung das Gepräge, das nicht allein in der Besonderheit des dem Bildner erteilten Auftrages beruhen kann. Wir haben hierin vielmehr die frühhellenistische Fassung des Mythos zu erkennen, die sich noch offensichtlicher äußert in dem mütterlichen Umfängen der jüngsten Tochter, der pathetisch schützenden Gebärde und dem leidvoll erhobenen, die Überirdischen um Schonung anflehenden Antlitz. Ältere Darstellungen des Mythos weichen darin ab und es will scheinen, als sei in ihnen ein, wenn auch noch so leiser Nachklang der großen Dichtung des fünften Jahrhunderts bewahrt — am stärksten wohl in den Niobidenreliefs.

Diese spielen in der Geschichte der phidiasischen Plastik noch nicht die Rolle, die ihnen gebührt. Denn nach Furtwänglers glänzender Entdeckung ihres kunstgeschichtlichen Zusammenhanges ist ihnen bis zu den Abhandlungen Buschors, Sievekings und Lippolds keine Beachtung weiter zu Teil geworden, und selbst da wird nur durch ganz unzulängliche Wiedergaben der Blick der Archäologen auf sie hingelenkt. Aber nicht die ungenügenden Abbildungen allein, auch die Beschränkung der Forschung auf die Petersburger und die verstreuten meist nur geringen Repliken haben von der Großheit der Motive kaum eine Ahnung, von der Schönheit der plastischen Gestaltung aber überhaupt keine Anschauung vermitteln können, indes die künstlerisch wertvollste Replik in London nahezu unberücksichtigt geblieben ist (Abb. I).

In der anmutigen Verteilung der Figuren über ein Felsengelände und in der Einfügung dem Original fremder Figuren hat der späthellenistische Verfertiger des Tondos in London freilich gefehlt. Die Ver-
kennung der einen Niobide als Tote läßt aber vermuten, daß er nicht einen



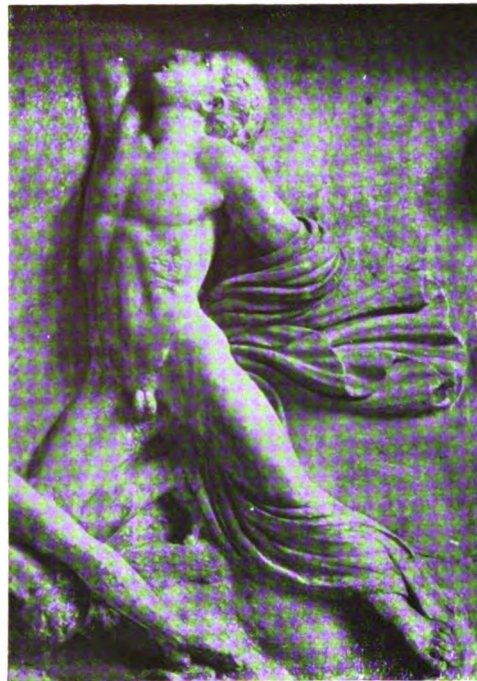
Abb. 1. Niobidentondo London.

Fries, sondern à jour gearbeitete Figuren zum Vorbild hatte — wie sie auch sonst noch erhalten sind — und daß er darum gezwungen war, nach eigenem Ermessen die einzelnen Figuren über das gebirgige Gelände zu verteilen. Von der willkürlichen Anordnung aus darf somit gegen die Treue seiner Figuren kein Urteil gefällt werden.

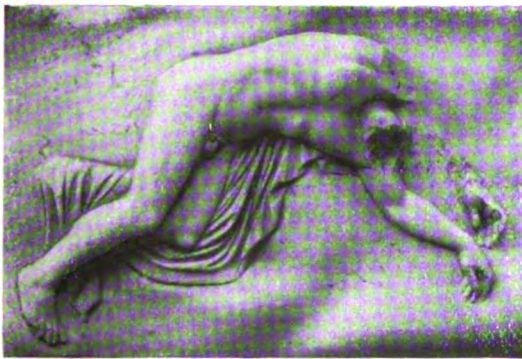
Vergleicht man nun auch in anderen Kopien erhaltene Figuren, wie



Tondo London



Petersburg



Tondo London



Petersburg

NIOBIDEN

den tot über den Fels herabhängenden Jüngling, so tritt die Überlegenheit des Tondos deutlich zu Tage (Taf. 1). Denn hier ist der Körper von einer köstlichen Zartheit in den Konturen, den Hebungen und Senkungen der Modellierung bis in die Zehen und Fingerspitzen, während die gleiche Figur auf dem Petersburger Relief roh und plump, ohne Sinn für die zarte Schönheit der alten Schöpfung kopiert ist. Oder man vergleiche den von Apollon eben tödlich Getroffenen, der gerade einen Berghang hinauf eilen wollte (Taf. 1). Nicht nur das blitzschnelle Greifen der Hände nach der brennenden Wunde im Rücken, auch die plastische Wölbung des Leibes und der von der Hast der Bewegung miterfaßte Schwung des das Bein überflatternden Gewandes sind in der unmittelbaren und überzeugenden Lebendigkeit der originalen Schöpfung festgehalten, weil dieser Kopist der hellenischen Art Körper zu fühlen und formen noch näher ist, als seine Zunftgenossen hadrianischer Zeit, die ohne das sinnlich den Leib führende Auge die lebenatmenden griechischen Vorbilder zu unkörperlichen posenhaften Wesen erstarren lassen mußten.

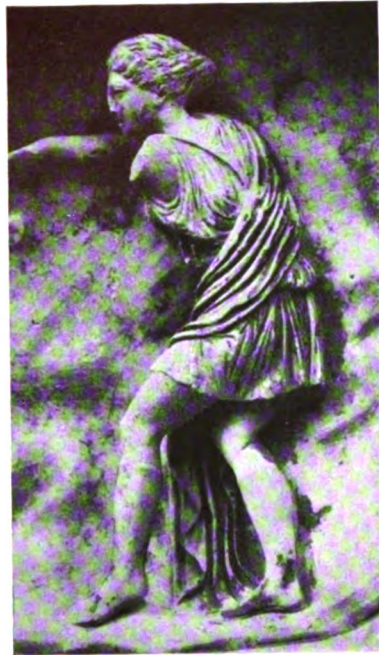


Abb. 2. Artemis. Tondo London.

Aber auch das Tondo vermag das Original nicht zu ersetzen. Denn an dem Kopf der Artemis (Abb. 2) ist das Nachklingen späthellenistischer Gesichtszüge unverkennbar und auch in der geschmeidigen Lockerung der Gewänder hat dieser Kopist dem Urbild fremde Züge hereingebracht, oder vielmehr: es gelingt ihm nur mit den virtuoson Mitteln seiner Epoche etwas von dem flutenden Leben des Meisterwerkes festzuhalten. Aber mag er auch der Gewandung einen dem Original fremden prickelnden Reiz gegeben haben, seine nackten Körper sind frei von allen hellenistischen Anklängen. Ein ungebrochener, wenn auch schwacher Strahl attischen Lebens leuchtet aus diesen noch von hellenistischer Hand geformten Körpern zu uns (Abb. 4).

An den übrigen Repliken aber enthüllt sich die ganze Trostlosigkeit des römischen Kopistentums. Denn auch nicht eine einzige Figur ist gleich

überliefert. Man stelle die Wiederholungen des im Todesschmerz sich windenden Knaben nebeneinander (Taf. 2), von denen zwei dank der liebenswürdigen Vermittlung Pericle Ducatis und der Liberalität des Fürsten Bevilacqua und Albano Milanis zum ersten Mal in Photographien veröffentlicht werden. In der schlichten Drapierung des Gewandes sind sie dem Original sicher näher als das hellenistische Tondo. Geht das Auge den einzelnen Faltenzügen aber nach, so können ihm auch hier Abwei-

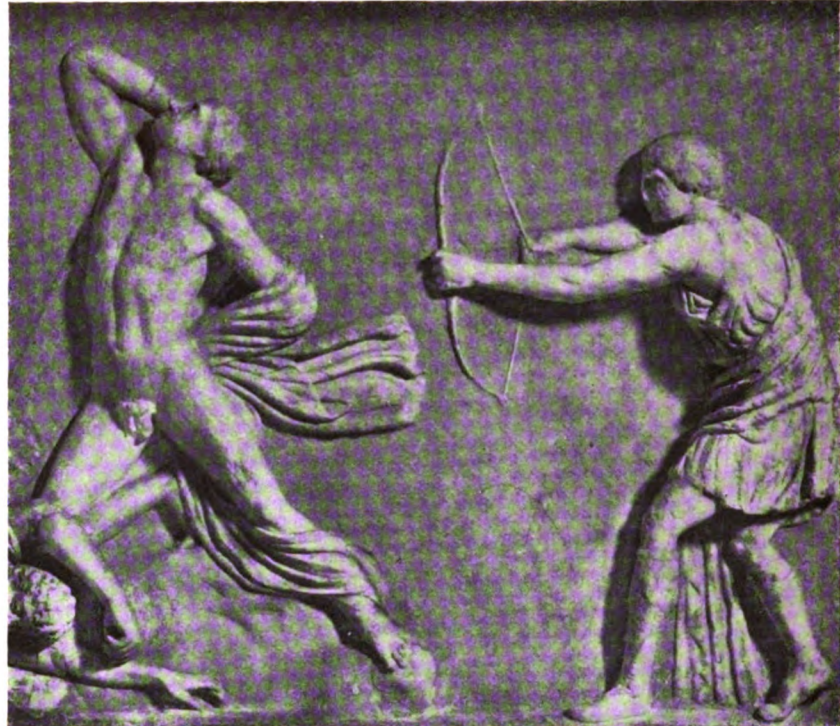


Abb. 3. Niobidenrelief. Rom, Villa Albani.

chungen nicht entgehen. Während jedoch, was die Gewandung betrifft, die Repliken in Florenz und Bologna gegen die in Catania zeugen, verhält es sich beim Kopf gerade umgekehrt, die Florentiner Replik überliefert ihn mit unverkennbar hellenistischem Einschlag und die beiden anderen geben dem Antlitz die ruhigeren, dem fünften Jahrhundert gemäßeren Züge. Ist so alles Bemühen, die Prägung des Werkes in ursprünglicher Reinheit wieder sichtbar zu machen, erfolglos, so müssen wir uns damit bescheiden, die vom Meister entworfenen Motive der Gestalten zu erfassen und versuchen, ihre einstige Anordnung wieder zu finden.

Sieveking und Buschor haben bereits erkannt, daß von den vierundzwanzig überlieferten Figuren nicht alle dem Urbild angehören. Denn der hellenistische Kopist hat, ohne sich lange zu besinnen, zur Füllung seines Tondos Gestalten dem Statuenzyklus des dritten Jahrhunderts entlehnt: in der Gruppe des Pädagogen, der Geschwister und der Mutter. Aber auch noch andere Figuren. Das fliehende Mädchen, das nur zur Hälfte erhalten ist, unterscheidet sich in den Proportionen und der Gewandung von ihren Schwestern und bekundet ebenso wie im Motiv ihre Abhängigkeit von dem jüngeren Zyklus (Abb. 5). Von dem mit ausgestreckter Hand einen Berg hang erklimmenden Jüngling gilt das gleiche. Fremd mutet auch die zusammenbrechende Niobide an, die der Kopist des Tondos auf eine Tote gelegt und die auch das Relief in Petersburg bewahrt hat (Taf. 3 oben 1.). Fühlt man sich in die Bewegung des Körpers ein und sucht die Drapierung des Gewandes als Auswirkung der den



Abb. 4. Verwundeter. Tondo London.

Körper durchwaltenden Kräfte zu verstehen, so zeigt sich, wie sehr diese Figur von der Zusammenbrechenden rechts in Geist und Formgebung abweicht. Hier ist das Hinsinken mit der dem fünften Jahrhundert eigenen Klarheit und inneren Notwendigkeit von der Bewegung des Körpers aus erfaßt, die in der Gebärde ausklingt. Das Zusammenbrechen jener Figur aber ist erst bei näherem Zusehen sichtbar. Der Kopist. des Tondos hat das Motiv überhaupt nicht erkannt. Denn die chiastische Bewegung der Glieder und das fächerartig sich ausbreitende, maniert drapierte Gewand ist der überzeugenden Schlichtheit der künstlerischen Gestaltung bei den übrigen Figuren ebenso fremd, wie die affektierte Geste des Armes, die schlecht zu dem dargestellten Augenblick paßt. Diese Figur ist offenkundig die Schöpfung eines anderen Geistes und erst spät den übrigen Niobiden zugesellt worden. Ihre Artverwandten tummeln sich als Horen oder Agrauiden mit schönen aber nichtssagenden Gesten auf attizistischen Reliefs. Da der Verfertiger des Tondos die Figur schon als Niobide kannte, dürften

diese und die übrigen von uns verworfenen Figuren auf das späthellenistische Elfenbeinrelief an der Tür des Palatinischen Apollotempels zurückgehen.

Dagegen halten die Zweifigurengruppen des Petersburger Reliefs jeder Kritik stand (Taf. 3 unten). Auch Buschor hat seine Zweifel an der Zugehörigkeit, wenn auch zögernd, beschwichtigt. Denn eine Gruppe von solchem Adel der Empfindung wie die des Mädchens mit dem sterbenden Bruder am Herzen kann unmöglich die späte Umdeutung einer tändelnden Liebesgruppe sein, zu der sie erst eine Zeit mit geringerer geistiger Spannung umgebildet hat.

Diese beiden Geschwistergruppen sind die Ecksteine für die Rekonstruktion der Frieze (Taf. 5). Der Faltenkatarakt im Rücken der einen, die



Abb. 5. Fliehende.
Tondo London.

großen Steilfalten an der anderen sprechen unweigerlich durch die Dominante der Senkrechten aus, daß hier ein Abschluß ist, daß sich die beiden Gruppen dem furchtbaren Geschehen nicht absondern zuwenden. Der Anfang und die Ursache des großen Sterbens aber sind die rächenden Götter. Vor ihren todbringenden Pfeilen fliehen die Kinder der Niobe den einzig noch aufrechten zu, die ihnen vielleicht noch Schutz gewähren können. Durch diesen unverkennbaren Anfang und Abschluß, die Tatsache, daß Apollon nach rechts, Artemis nach links ihre Pfeile entsendet und daß fünf Niobiden fliehend oder sterbend nach rechts, die anderen nach links gewandt sind, erhellt, daß der Meister des Zyklus den Tod der Niobiden nicht in einem fortlaufenden Fries, sondern in zwei in sich abgeschlossenen Hälften dargestellt hat. Der Herr des einen ist Apollon, der des anderen Artemis. Zwischen diesen tötenden und schützenden Gestalten sind die Fliehenden und Toten anzuordnen. Daß immer zwei Motive im wesentlichen einander entsprechen, kann nicht zufällig sein und gibt einen Hinweis für die Anordnung; denn unverkennbar entsprechen sich folgende Paare: die eben vom Pfeil in den Nacken getroffenen Jünglinge, die qualvoll sich krümmend Zusammenbrechenden, die tot mit erschlafften Gliedern Herabhängenden, die schräg Gelagerten und die mit wehenden Gewändern einen Berghang Hinauffliehenden, wohl allein noch unverwundeten Frauen. Für die Verteilung dieser Paare bieten sich freilich nur



Vom Tondo in London



Bologna Pal. Bevilacqua



Florenz Sig. Milani

NIOBIDEN



Petersburg



Petersburg

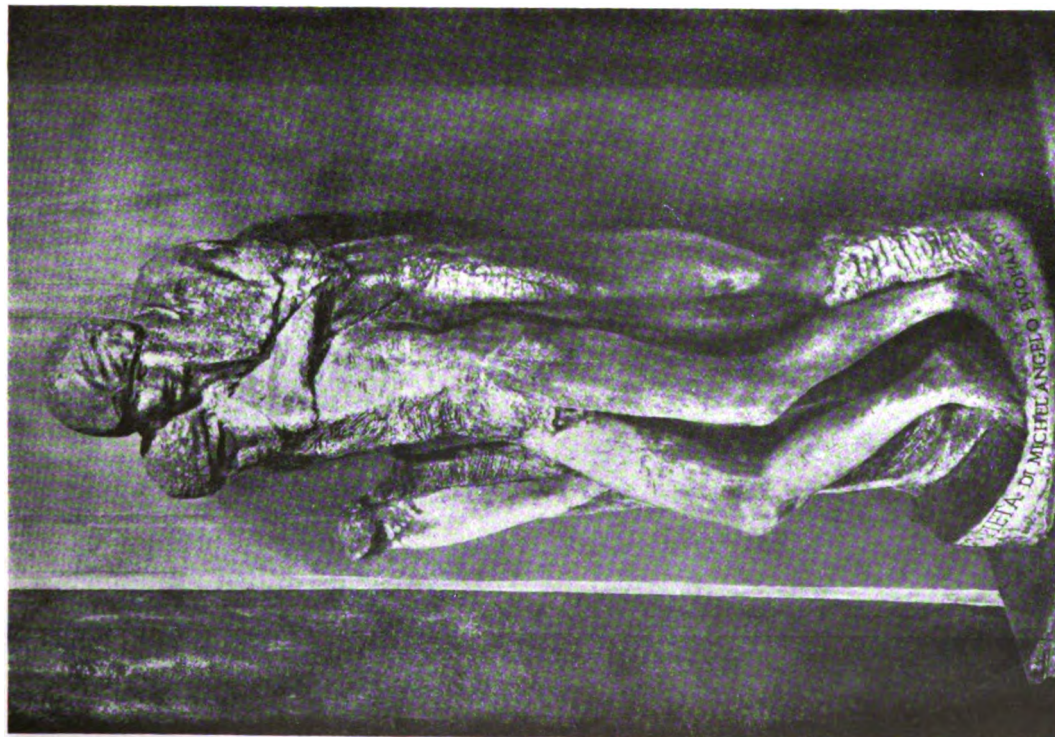


Petersburg

NIOBIDEN



NIOBIDENGRUPPE PETERSBURG



PIETA RONDANINI



NEUE REKONSTRUKTION DER NIOBIDENFRIESE

wenig Anhaltspunkte. Die Gruppe des fliehenden und toten Niobiden vor Artemis ist auf den Reliefs in Villa Albani (Abb. 3) und in Petersburg zweimal gleich überliefert und darf als ursprünglich gelten. Die Anordnung auf den Reliefs in Florenz und Bologna (Taf. 2) dagegen widerspricht der paarweisen Korrespondenz und würde uns zwingen, wollten wir ihr folgen, die vortrefflich sich zusammenschließende Gruppe mit Artemis (Albani) zu zerreißen.

Die übrigen Figurenpaare aber können nur auf Grund kompositioneller Erwägungen verteilt werden (Taf. 5). Halten wir die Verbindung der Artemis mit ihren beiden Opfern, wie sie das Relief in Villa Albani zeigt, für gute Überlieferung und folgen wir der Korrespondenz der Motive, so ist der mit flatternder Chlamys Dahinstürmende vor Apollon anzusetzen und vor diesem der den Pfeil aus der Brust ziehende Bruder, weil er in der schrägen Richtung seines Körpers dem Gefallenen vor Artemis entspricht. In die Mitte des Frieses fügen sich die bergauf fliehenden Frauen gut ein. Ihre reiche Gewandung bietet für das Auge nicht nur einen Ruhepunkt, sondern das neben dem ausgestreckten Arm zurückwehende Gewand füllt auch die Lücke über dem sterbend am Boden Sitzenden. Da sich der tote Knabe an die vor Apollon Fliehende gut anschließt, wird man auch die tote Tochter vor die von Artemis Verfolgte legen, die nach dem erhaltenen Gewandstück zu urteilen lebhaft bewegt war und vielleicht die Fläche über der Toten etwas schloß. Für die Zusammenbrechenden bleibt dann nur vor den Gruppen Platz.

Den rächenden, fest auf der Erde ruhenden Göttern entsprechen als Abschluß die Geschwistergruppen (Taf. 5). In ihnen sammelt sich die Hast der Bewegung und die Qual der zu Tode Getroffenen. Die Gruppen sind nicht nur das rein körperliche Gegengewicht der in wilder Flucht Dahinstürmenden, von den Göttern Verfolgten, sondern zugleich die Vergeistigung des Schmerzes. Sie schreien nicht wie die Getroffenen das Leid über den Tod ihrer Geschwister und ihr eigenes drohend nahes Verhängnis in die Täler des Sipylon. In ihnen ist der Schmerz aller Figuren gesammelt und zu jenem Grade verdichtet, der weder Träne noch Wehschrei ermöglicht. Es wäre ungrisch, wenn die Verfolgten und Stürzenden wie in der älteren Rekonstruktion aus dem Fries wie von einem Sturm gepeitscht hinauswirbelten (Abb. 6). Es ist die Art des fünften Jahrhunderts, auch die größte Leidenschaft und Qual in Wort und Bild nicht in den unendlichen Äther zu entladen, sondern in den festen Grenzen des Körpers einzudämmen.

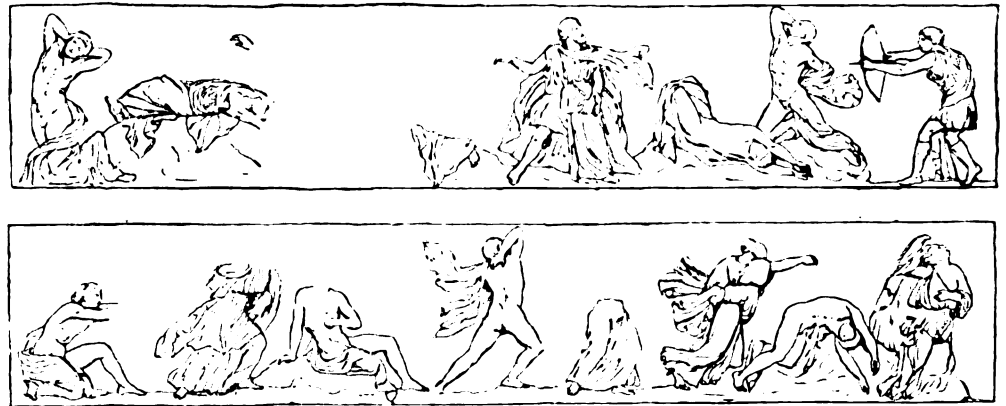


Abb. 6. Alte Rekonstruktion der Frieze.

An diese Körper branden die wildbewegten, sie bringen sie nicht zu Fall, sondern stürzen, bevor sie jene erreicht haben. Das Fliehen und Stürzen der von den Göttern Verfolgten aber wogt auf und nieder. Die von den Pfeilen eben Getroffenen werden gleich vor den schon Gefällten niedersinken, wie die beiden fliehenden Töchter vor ihren von einem Fels herabhängenden Geschwistern. Dann aber schäumt der Strom der Bewegung noch einmal auf in der Verkörperung der höchsten Steigerung physischer Qual durch die wie ein Bogen sich krümmenden Gestalten, welche vor den abschließenden Gruppen zusammenbrechen. So tobt der Schmerz der Getroffenen sich steigend bis zu dem Letzten an Qual und dem gellendsten Schrei vor den wie Götterbilder in unnahbarer Ruhe am Ende verharrenden Gruppen — vor beiden eine Cäsar, wie eine symphonische Pause.

Kann über die Entstehungszeit der Reliefs — die letzten Jahre der Pentekontaetie (440—430) kein Zweifel bestehen, so ist doch nach dem Verhältnis zu den Parthenonskulpturen zu fragen. Auf die nahe Verwandtschaft mit den königlichen Frauen des Ostfrieses braucht kaum gewiesen zu werden. Die weiten Gewänder mit der schlichten Großartigkeit ihrer Falten und die Ruhe der Erscheinung sind gleicher Art. Und doch ist ein Unterschied fühlbar, der nicht durch die Darstellung allein gegeben ist und über den Einzelformen nichts aussagen können. Glauben wir das Wesen der Entwicklung der griechischen Plastik in der mehr oder minderen Konzentration oder Expansion begreifen zu müssen, den Leib als das Gefäß der ihm innewohnenden, ihn bewegenden und von ihm ausstrahlenden Kräfte verstehen zu sollen, so zeigt sich, daß auf dem Relief

die Spannung des Körpers zu dem ihn umschließenden Raum geringer geworden ist, daß sich die Niobiden in einer gleichsam dünneren Luft bewegen. Die Gestalten sind nicht mehr ganz in dem Maße von dem unerschütterlichen, in sich selbst beruhenden Heroentum getragen, wie die auch in Kampf und Fall von ihrem eigenen *θυμός* gebändigten Besieger der Kentauren und Rosse zähmenden Epheben. Die verhaltene Leidenschaft der gesenkten Köpfe des Parthenonfrieses ist durchbrochen, die innere Flamme bricht stärker empor. Die Niobiden sind feingliedriger, beweglicher, in jeder Haltung gelöster als die Epheben, Frauen und Götter des Parthenonfrieses. Ihre Art entspricht mehr der der Giebel. Der trümmerhafte Zustand beider läßt die Grade der Bewegung, das Schwingen der im Stein gebannten Kräfte noch soweit erkennen, daß im Ostgiebel die Bewegung der Gestalten, die der wunderbaren Geburt der Jungfrau beiwohnen, sich gleichmäßig nach den Ecken zu verteilt, daß die Mitte durch den thronenden Gott und die von Nike bekränzte Göttin beherrscht und betont wird. Im Westgiebel aber klafft die Mitte auseinander. Die um das attische Land streitenden Gottheiten Athena und Poseidon stürmen von der Mitte weg. Statt der Bindung der Körper die Bewegung gegeneinander, statt der Bekränzung zum Sieg der Zwiespalt der Götter, an dem die übrigen Olympier in größter Leidenschaft Anteil nehmen. Erst nach den Giebelecken zu verklingt der Aufruhr. In jeder einzelnen Gestalt wiederholt sich die Dissonanz der Mittelgruppe als Gegenbewegung im Körper.

So stehen die Niobidenfrieze dem Ostgiebel und dem Parthenonfries noch nah, während die wilde mitteflüchtige Leidenschaft des Westgiebels erst im Aufkeimen begriffen ist. Sie tritt am Niobidenfries nur in den beiden sich windenden Gestalten und in der klaffenden Pause vor den Geschwistergruppen in Erscheinung.

Ohne auf die noch völlig ungeklärten Fragen der Anteilnahme des Phidias am Schmuck des Parthenon eingehen zu können, kann es dennoch nicht zweifelhaft sein, daß das Temperament des Meisters der Giebel unvergleichlich viel stärker ist. Die Niobiden sind von einem weniger pathetisch gestaltenden, zarter empfindenden Zeitgenossen geschaffen. Vielleicht weist die Überlieferung den Weg, wenn sie berichtet, daß Kolotes dem Phidias in Olympia als Helfer zur Seite stand.

Kann über das Walten phidiasischen Geistes in unseren Friesen kein Zweifel bestehen, so drängt sich jene Vermutung, die Goethe bei Betrachtung des Niobidenreliefs Albani gekommen war, einem stärker auf, daß

die Urbilder dieser Reliefs den Thron des Zeus in Olympia geschmückt haben. Der gewichtigste Grund für diese Rückführung aber ist darin zu erkennen, daß hier eine Darstellung des Mythos vorliegt, die den Untergang der Niobiden in zwei Friesen schildert, wie wir das für die Reliefs am Zeusthron der Beschreibung des Pausanias entnehmen müssen.

Gegen diese Vermutung ist in neuerer Zeit geltend gemacht worden, daß die Länge des Frieses, die in unserer Rekonstruktion etwa 2,37 m beträgt, für die zu erschließende am Zeusthron zu gering sei. Aber einmal beruht die Berechnung der Tiefe des Throns auf 3–4 m nur auf Analogieschlüssen, während die Münzbilder etwa 2,70 m überliefern, eine Länge, die der unserer Rekonstruktion sehr nahekommt, wenn rechts und links ein Ornament den Fries eingefast hat. Bei den vielen unsicheren Voraussetzungen, auf denen die Berechnung des Thrones beruhen muß, kann die Rückführung von dieser Seite aus kaum widerlegt werden.

Anders wäre es, wenn Phidias, wie viele meinen, das Götterbild um 450 gearbeitet hätte. Da die literarische Überlieferung zu Gunsten der Früh- und Spätdatierung ausgelegt werden kann, ist hier nur auf zwei Tatsachen hinzuweisen, einmal, daß Phidias in Olympia optische Wirkungen der chryselephantinen Technik berücksichtigt, die er bei der Parthenos um 440 noch nicht kannte und daß die Inschrift *Παντάρκης καλός* am Finger des Gottes vor 440 unmöglich ist. Denn Pantarkes, bei seinem Sieg im Wettlauf 436 noch ein Knabe, war in diesen Jahren der Geliebte des Phidias und die Verewigung seines Namens am Bilde des Gottes ist nur dann verständlich, wenn er dem Meister in der Epoche seines Lebens nahe stand, in der dieser sein größtes Werk vollbrachte.

Wenden wir den Blick noch einmal zu der Geschwistergruppe, die alle in ihrem Schöpfer wirkenden Kräfte zu seltener Reinheit geläutert verkörpert (Taf. 4). Tödlich getroffen ist der Jüngling in die Arme der Schwester gesunken. Der furchtbare Anprall des Schicksals bewegt nicht ihr Antlitz, sondern löst nur die Spannung der Haltung durch die leichte Beugung der Knie und lockert die übereinander gelegten den Bruder haltenden Hände. Lauter sprechen von der Ermattung des Körpers die schweren steilen Falten, die sich am Boden stauen und die kleineren am Arm und den Beinen. Die Blicke der Geschwister finden sich nicht mehr, denn schon gleitet der Kopf des Knaben am Arme der Schwester herab. Wie zur Minderung ihres Schmerzes wendet sie das Haupt von ihm ab, sacht zur

Seite. Lebenskraft und Todesschwäche halten sich in Beiden die Wage. Die Schwester hat noch in dem Maße teil am Leben, wie der Bruder bereits am Tode. Ein letzter Lebensstrom hebt seine Hand liebend auf ihre Schulter, aber sein erschlaffter, matt herabhängender Arm spricht eindringlicher als die letzte Gebärde des Herzens.

Nur noch einmal hat sich das Leben zu einer verwandten Intensität gesteigert: in der Pietà Rondanini. Nordische Bildner hatten nach dem Zerfall des Reiches mit fanatischer Inbrunst sich an Qual und Tod des Christes berauscht, im Schmerz gewühlt, ihre Pietàgruppen rein dissonantisch gebaut mit hart einander schneidenden Horizontalen und Senkrechten. Sie hatten sich überboten in der Verzerrung des Schmerzes, ihre Werke sind der Triumph des Todes über das Leben, der Nichtigkeit alles Irdischen. Romanische Meister haben den Schmerz der göttlichen Mutter nicht als Verzerrung des Körpers geschaut, den Leib nicht bis zum äußersten dahinschwinden lassen. So hat sie Michelangelo in einem frühen Werk gestaltet . . . in der Pietà Rondanini hat er den üblichen Bildtypus aufgegeben. Gruppen, wie die früheren, vermögen nicht das in sich zu fassen, was er hier am Ende gestalten will. Er richtet den Körper Christi auf und lehnt ihn an die Mutter Gottes. Er erstrebt eine Lösung wie die Niobidengruppe. Und doch trennt beide verwandter Gesinnung entsprungenen Werke eine Welt.

Die Gottesmutter hält in ihren Armen keinen blühenden Leib wie die Griechin, keinen zermarterten wie die deutschen Madonnen; der Leib des Herrn hat den Körper überwunden, kaum gehalten scheint er, der schlaff herabhängt, zu schweben und unterliegt nicht mehr den Gesetzen der Erde. Wie eine Blüte aber welkt der Leib des Knaben an der Brust der Griechin.

DIE GEFAHREN MODERNEN DENKENS UND DER HUMANISMUS

VON

JULIUS STENZEL

Es ist meine erste Pflicht, die allgemeine Fassung dieses Themas deutlicher zu bestimmen, als es in einer Überschrift möglich ist. Wir verstehen hier unter Humanismus eine Bildungsidee, deshalb ist in erster Linie an diejenigen Gefahren, an diejenigen Eigentümlichkeiten modernen Denkens gedacht, die mit der Erziehungsarbeit unmittelbar zu tun haben und sie von innen und außen gefährden, die Arbeit der höheren Schulen genau so wie die der Universitäten und ganz besonders die wissenschaftliche Zusammenarbeit beider Anstalten. Wenn von Gefahren des modernen Denkens und der modernen Seele gesprochen wird, ist eine allgemeine Klage gegen den Zeitgeist nicht beabsichtigt. Ich wüßte nicht, woher man für eine wertende Kritik einen Standpunkt gewinnen könnte. *Καλὸς ὁ κίνδυνος*; Zeiten ohne Gefahren hat es nie gegeben, und wir Deutschen wissen, daß die Zeiten, deren Gefahren man nicht sah, die allergefährlichsten sind. Nur hat jede Zeit ihre besonderen Gefahren, und man muß zunächst versuchen, sie in ihren Gründen zu erkennen, und diese Gründe sind häufig Kräfte, die auch wohltätig wirken können, die nur durch Übertreibung oder noch öfter durch Halbheit verdorben sind. Und umgekehrt erwarte man auch kein bloßes Lob der Alten als des Inbegriffs aller Vollkommenheit. Ein solches Lob wäre entweder überflüssig oder unwirksam. Daß in Deutschland die allgemeine Achtung und Zuneigung für die Alten nicht mehr so groß ist wie noch heute in England, das haben den Lesern der „Antike“ zwei Reden, die eine von dem Lord Oberrichter Bury, die andere von dem englischen Ministerpräsidenten Baldwin über „die Klassiker und den ungelehrten Mann“, nachdrücklich zu Bewußtsein gebracht. Dort und auch in den romanischen Ländern ist die ruhige stetige Tradition der pädagogischen

Theorie und Praxis auf dem sichern Grund des Lernens der alten Sprachen geringeren Schwankungen ausgesetzt gewesen als bei uns. Aber diese Entfremdung des Deutschen hat allgemeinere Gründe, höhere und niedere, und die aus den Kräften des Zeitgeistes willig sich nährende pädagogische Strömung, die das Alte versinken lassen möchte, spiegelt sich ebenso im Leben des Alltags wie in den Regionen der theoretischen Philosophie wieder; von diesen philosophischen Tendenzen, die Antike zu überwinden, möchte ich heute ausgehen.

Diese Bewegung begann mit dem Kampf gegen den Historismus überhaupt; in ihm bekam die Antike ganz allgemein und im besonderen die antike Philosophie eine desto schwächere Position, je mehr die Altertumswissenschaft bei der absolut nötigen geschichtlichen Vertiefung ihrer Methode gewissen pragmatisch-positivistischen Tendenzen der modernen Geschichtsforschung nachgab. Das nächste Motiv der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie hängt mit derjenigen Richtung des Neukantianismus zusammen, die mit dem Titel bezeichnet werden kann: los von der aristotelischen Logik, von der aristotelischen 'starr realistischen' Ontologie. Diese merkwürdige letzte Ausstrahlung der Renaissance führte zu der neukantischen Umdenkung und Umdeutung Platons; als diese Wiedergeburt Platons zum Teil eingeschränkt, zum Teil umgestaltet werden mußte, schien die Distanz zwischen dem modernen Denken und dem des Platon und Aristoteles sich wieder zu vergrößern, und diese ganze Bewegung ist ein ungemein lehrreiches Beispiel einer geschichtlich unzulänglichen, weil einseitigen Wiederbelebung der Antike. Man durfte bei der dadurch notwendig gewordenen philosophisch-historischen Auseinandersetzung in der Phänomenologie eine wichtige Helferin erblicken, originale Motive des griechischen Denkens, der griechischen Ontologie zu neuem Leben zu erwecken. Nun ist aber aus dieser Schule ein Werk entsprungen, in dem die bisher nur latente Auseinandersetzung der Phänomenologie mit dem antiken Geiste offenbar wird, Heideggers „Sein und Zeit“. Dies hochbedeutsame Werk geht zwar ausdrücklich von der antiken platonischen Ontologie aus; aber wir hören von Angst und Sorge, vom „Sein zum Tode“, und der Sinn der Sorge ist für das in engster Individualität sich geschichtlich erlebende Ich die „Zeitlichkeit“. Wer denkt hier nicht an die tiefe metaphysische Not der modernen christlichen Seele, wie sie in Kierkegaard lebendig war? Wer sieht nicht, daß hier ein so ganz anderer unantiker Menschenbegriff zu

uns spricht? Wo bleibt das Recht, mit dem der Humanismus steht und fällt, einen objektiven Menschen durch die ganze Geschichte hindurch festzuhalten und gar im antiken Menschen eine besonders starke und reine Form dieses Menschen überhaupt zu sehen?

Diese Frage muß für den Anhänger wie für den Gegner des antiken Humanismus wichtig sein, und gerade die Freunde dürfen sich die Erörterung dieser Erscheinung ja nicht zu leicht machen. So werde ich anstatt mit einem Lobe der Alten lieber mit einer Betrachtung beginnen, die wie das Gegenteil des Lobes aussieht und von den Gegnern des humanistischen Gedankens als Bestätigung für ihre Meinung aufgefaßt werden kann, daß die Alten abgetan sind.

Die vergleichende Betrachtung moderner und antiker griechischer Philosophie gerade unter dem Gesichtspunkt der Zuordnung der Philosophie zu den allgemeineren geistigen Strömungen führt auf tiefliegende, schwer zu fassende Unterschiede, die einem häufig wieder unter den Händen entgleiten wollen, schließlich doch hartnäckig dableiben. Sie können zunächst mit groben, einfachen Worten so umrissen werden. Es fehlt in der Tat dem griechischen Philosophieren an dem nötigen Bedacht auf innerliche, persönliche Sachverhalte und Stellungnahmen; es ist äußerlich, berücksichtigt nicht die Gesinnung, sofern sie nicht nach außen wirkt, wirklich wird in Tun und Äußerung. Das geht aber noch weiter. Wenn man überhaupt gewisse deutsche Begriffe genau auf griechisch wiedergeben möchte, so hat das merkwürdige Schwierigkeiten, Begriffe wie etwa das Ich, Gesinnung, Gefühl, Gemüt, Herzlichkeit, Demut, Selbstbestimmung, Verantwortung. Vielleicht werden manche das bestreiten und passende Umschreibungen vorschlagen; man kann ihnen mit einer These W. v. Humboldts beispringen: grundsätzlich kann man in jeder Sprache alles ausdrücken, wenn man alle Mittel sprachlicher Bestimmung, Umschreibung, Metapher usw. anwendet. Aber Humboldt fügt hinzu, daß die Leichtigkeit und Einfachheit, mit der die Umsetzung geschieht, für eine Sprache entscheidend ist; nur was sie leicht und gutwillig hergibt, wofür sie eindeutige und einfache Worte hat, liegt eigentlich in ihr und entspricht dem Geiste des Volkes, das sie spricht.

Diese Betrachtung der Sprache und der Philosophie drängt die weiteren Überlegungen auf: was in den abstrakteren Regionen der Philosophie nachdrücklich in die Augen fällt, muß tiefer in der allgemeineren geistigen Konstitution des Volkes begründet sein; wie sich auf der

einen Seite komplizierte philosophische Problemzusammenhänge durch die Beziehung auf einheitliche spezifisch griechische Wortbedeutungen klären lassen, so glaube ich kann man auch aus dem Fehlen gewisser, uns nur allzu selbstverständlicher und leicht von der Zunge gehender Worte auf ein gewisses seelisches Minus schließen, um die Sache ganz unverblümt zu bezeichnen, ein Minus, das in allen griechischen Lebensäußerungen, auch in den künstlerischen, aufzusuchen ist. Auch in der klassischen Kunst sind die Gesichter relativ leer; das Seelenleben tritt irgendwie zurück, überall besteht eine Distanz; man kommt deshalb der griechischen Kunst nicht leicht nahe.

Versuchen wir gleich den entscheidenden Punkt, der uns bis ans Ende beschäftigen wird, zu bezeichnen. Dieses Fehlen der sogenannten Innerlichkeit beruht auf einem anderen Sinne und Wirken der Individualität. Alles griechische Wesen beruht auf stark wirkenden Individuen, nirgends gab es mehr bedeutende Individualität, aber sie wurde nie in ihrem Verhältnis zu sich selbst, sondern in ihrer Wirkung nach außen und deshalb im Zusammenwirken mit anderen aufgefaßt und faßte sich selbst so auf. Das scheint mir einerseits die Stärke der wirkenden Individualität zu erklären und andererseits das Fehlen jener personalen Sphäre, das sich im theoretischen Philosophieren und in der Sprache und in der Kunst bemerken läßt.

Darin spricht sich natürlich ein ganz anderer Menschenbegriff aus und eine andere Form, in der das Ich sich selber als Mensch begreift; und diese Art des Selbstbewußtseins ist dem heutigen, wie wir es oben kennen lernten, irgendwie entgegengesetzt. Die sich langsam vollziehenden Veränderungen der Menschenauffassung und der Selbstauffassung der Individualität ganz allgemein zu erfassen und zu verdeutlichen, wird wohl immer unmöglich bleiben; man muß entweder bestimmte geschichtliche Gestalten als Zeugen der Veränderung verstehen und darstellen — daran ist in diesem engen Rahmen nicht zu denken — oder man kann Bereiche der gegenständlichen Welt herausgreifen, zu denen das Ich gerade mit charakteristischen Unterschieden Stellung nimmt. So ist es zum Beispiel klar, daß ein Denken, dem der innerliche Teil der Individualität nicht wichtig ist und zugunsten des sich äußernden abgedämpft wird, das Problem des Wollens, überhaupt das Ethische, ganz anders auffassen muß.

Doch heute möchte ich auf andere Bereiche den Blick zu lenken

suchen und ganz bekannte Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt jener allgemeinen Wandlung zur 'Innerlichkeit' zusammenfassen. Es ist immer aufgefallen, daß die Griechen es erst sehr spät zu einer einigermaßen zulänglichen Beschreibung des ästhetischen Phänomens gebracht haben. Daß ihre Theorie des 'Schönen' dies nie im rein ästhetischen Sinne meint, ist ganz deutlich. Erst bei Plotin, der schon aus der Luft einer neueren Zeit heraus sich der älteren Philosophie bemächtigt, beginnt sich dies zu ändern. Dies hängt mit jener allgemeinen Veränderung des Ich-Bewußtseins, mit der allmählichen 'Subjektivierung' zusammen. Das klingt zunächst paradox; denn das Ästhetische scheint eine wichtige Seite der Antike, zuzeiten schien es überhaupt die allerwichtigste zu sein. Vielleicht dürfen wir dieselbe Betrachtung wie bei der Individualität auch hier anstellen; grade weil noch nicht gefragt wurde, wie das Schöne innerlich erlebt wird — und diese Frage wirft erst die Ästhetik auf — konnte das Schöne in so großer Kraft sich äußern und objektiv darstellen. Zweitens ist gerade in neuester Zeit nachdrücklich hervorgehoben worden, daß den Griechen das eigentlich historische Bewußtsein fehle, trotz ihrer hervorragenden Geschichtschreibung, trotz Thukydides. In der attischen Philosophie und aller späteren gibt es notorisch keine Theorie der Geschichte. Weil die Griechen eine absolute Norm für jede Lebenserscheinung annahmen, deshalb glaubten sie an keine gradlinige, immer fortschreitende Entwicklung, sondern bogen das eigentlich geschichtliche Werden in einen Kreislauf zusammen, der wieder in das erreichte Telos zurücklief. Wieder ein paradoxer Sachverhalt und wieder eine Kernfrage des Humanismus; wie steht er selbst zur Geschichte? Und noch ein drittes Gebiet muß mit berücksichtigt werden: das Religiöse. Schon die kurze Angabe der Heideggerschen Begriffe läßt ahnen, daß das geschichtliche Bewußtsein mit dem Christentum eigenartig zusammenhängen kann, daß also die landläufige mißverständliche Gegenüberstellung des Heidenischen und Christlichen berührt werden muß. Es kann zu der Bemerkung über griechische Individualität und Schönheit eine genau entsprechende über griechische Religiosität gefügt werden: wie dort die Weltwirklichkeit, nicht das reflektierende Ich der Schauplatz der Individualität und des Schönen ist, so wirkt auch das Göttliche nicht als eine nur innerliche, innerseelische Kraft, ja der Anteil der Innerlichkeit, der Gesinnung tritt auch hier zurück gegenüber der gotterfüllten Welt. So stark alles griechische und antike Denken überhaupt von religiösen Motiven

erfüllt ist — der Gedanke wird in der klassischen Zeit grundsätzlich zurückgedrängt, so oft er aufzutauchen beginnt: daß die einzelne Seele selber Gott ist oder nach dem Tode 'Gott' wird und überhaupt in ein unmittelbares persönliches Verhältnis zu Gott tritt. Die feinen Abstufungen von gottgeliebt und gottähnlich, gottverwandt sind für die einzelnen Phasen der von uns umrissenen Entwicklung von allergrößter Bedeutung. Es wird also darauf ankommen, die beiden Bereiche des ästhetischen und des historischen Selbstbewußtseins untereinander und mit der allgemeinen Veränderung des religiösen Bewußtseins in Beziehung zu setzen. Die Frage: woher kam die 'Verinnerlichung', die den Griechen fehlte, die reflektierte Individualität, die sich selbst als Gegenstand erfassen will, liegt nahe und auch die Antwort, die dem Christentum eine entscheidende Bedeutung dabei zumißt. Tatsächlich liegt hier ein allgemeiner Prozeß unsrer abendländischen Geistesgeschichte vor; man möge ihn 'Geistverfeinerung' nennen; man müßte dann in 'fein' leise auch das 'dünn' mit heraushören. Auf diesen immanenten Prozeß wirken äußere Kräfte der verschiedensten Art ein. Einflüsse werden nur wirksam, wenn die Empfänglichkeit für sie vorhanden ist. Deshalb muß man vorsichtig sagen: unter mannigfaltigen greifbaren Einwirkungen vollzieht sich dieser geistige Prozeß, beginnend bereits in der griechischen Geschichte und dann auf verbreiteter Grundlage im Hellenismus; unter den Einwirkungen sind die orientalischen die wichtigsten.

Der geschichtliche Vorgang dieser Verfeinerung und Verinnerlichung nähert sich nun immer einer gewissen Krisis, einer Übersubjektivierung. Oft ist diese verdeckt durch äußere staatliche Machtentfaltung, die mit einer Individualisierung des geistigen Lebens gut eine Weile zusammengehen kann. In diesen Zeiten traten dann mannigfache Hemmungen, Retardierungen ein, und diejenige Kultur, der wir eben diese 'Innerlichkeit' in gewissem Sinne absprachen, ist immer irgendwie dabei beteiligt; man greift auf die Antike, auf die Ausgangsstellung des europäischen Geistes und auf die dort geprägten Formen zurück. Auf diese 'Renaissancen' kommt es uns nun an. Das Merkwürdigste und Wichtigste ist, daß der griechische Geist in seiner klassischen Zeit durch die Überwindung der Sophistik diesen Prozeß bereits in sich selbst einmal als aus tiefer staatlicher und geistiger Not geborene Selbstformung erlebt und ein für Europas Schicksal entscheidendes Mittel, die wissenschaftliche Erkenntnis, mit dieser Formung ein für allemal verknüpft hat. Diese entschei-

dende Konstituierung der griechischen Menschauffassung wollen wir am Schluß behandeln.

Wir verdeutlichen ganz kurz jene eigentümlichen Formungsprozesse an uns zeitlich näherstehenden Beispielen und erwähnen die Hellenisierung des Orients und Roms nur als Tatsache. Wollen wir uns doch einigermaßen des Verlaufes jener ununterbrochenen 'Verinnerlichung' bis zur Gegenwart versichern. Der Gang der wissenschaftlichen Erforschung dieser Formungen geht immer über zwei Phasen: zunächst wird die 'Abhängigkeit' der rezipierenden Kultur von der griechischen im Einzelnen erwiesen; dann aber nimmt man oft mit Überraschung wahr, daß die Individualität des aufnehmenden Volkes durch jene Hingabe an den griechischen Geist durchaus nicht unterdrückt, im Gegenteil nur sich selbst und uns deutlicher wird. Diese zweite Phase ist augenblicklich sehr deutlich bei der wissenschaftlichen Auffassung des Römertums. Die hier gewonnene Einsicht, daß jede wahre 'Renaissance' des Griechischen mit eigener Produktivität des Aufnehmenden zusammengeht, ist für das Wesen des Humanismus überhaupt von allergrößter Bedeutung. Wir müssen uns nun kurz erinnern, wie und wann jene drei Symptome der Innerlichkeit, das personale Religiöse, das eigentliche Ästhetische und das eigentliche Historische in die Geschichte Europas eingetreten sind.

Es bedarf keines langen Beweises, daß das Christentum ursprünglich auf derjenigen Art religiösen Bewußtseins beruht, gegen die sich die klassische Antike irgendwie gewehrt hat, dem persönlichen unmittelbaren Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott.

Das Christentum beruht ursprünglich auf diesem Gedanken, auf der Angleichung des Individuums an Gott. Denn wie immer die Ideen der Erlösung, der Gotteskindschaft entstanden sein mögen, wie immer ihr ursprünglicher Sinn gewesen sein mag, es kann jederzeit aus ihnen die Berechtigung hergeleitet werden und sie ist tausendmal hergeleitet worden, dem einzelnen Individuum schlechthin einen unbedingten Wert zuzusprechen, wobei grundsätzlich keine Rücksicht auf seinen nach außen gerichteten Kulturwert, auf Macht, Wissen usw. genommen, umgekehrt der Arme, der Arme im Geiste, sogar bevorzugt werden kann. Wo die Liebe als stärkstes Band zwischen den Menschen angesehen wird, tritt eine neue grundsätzlich irrationale Bindung ein, deren Kraft nur aus der inneren Gottverbundenheit der einzelnen Seele herleitbar ist. Wo immer diese Uridee lebendig ist, da ist der Einzelne letzten Endes nur Gott ver-

antwortlich und gibt vor den Menschen den Wert sich selbst; das bedeutet grundsätzlich eine letzte und unüberbietbare Freiheit des einzelnen Menschen. Aber diese Freiheit und Verantwortlichkeit bedeutet zugleich eine ungeheure Last, die der Mensch zu allen Zeiten gern abgibt und mit anderen teilt; der Einzelne erträgt auf die Dauer ein solches Maß der Innerlichkeit nur, wenn diese fester geformt ist. Diese Formung der christlichen Innerlichkeit leistete die mittelalterliche Kirche und ihre Wissenschaft. Auf die Bedeutung, die der Antike bei der Formung des christlichen Gedankens, bei seiner Umwandlung zu einer Kulturmacht trotz heftigster Auseinandersetzung mit dem 'Heidentum' doch schließlich zukommt, braucht nur mit ein paar Namen hingewiesen zu werden: römischer Staat, civitas dei, Neuplatonismus, Aristoteles. Zum ersten Male in unsrer Zeitrechnung bewährt die antike Form ihre unbegrenzte Deutbarkeit, ihre so eigentümlich elastische Formkraft, indem sie dem Gehalt der christlichen Seele einen Boden bereiten hilft, auf dem sie nicht entstellt, sondern entfaltet wurde. Doch dieser Boden erzeugt aus seiner eigenen Fülle die Kräfte, die ins Weite hinausstreben und einen neuen Menschen schaffen: das weiter individualisierte und subjektivierte Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Menschen sucht eine neue Wahrheit über das eigene Ich und die Welt, eine neue Religiosität und eine neue Wissenschaft. Bedarf es der Zeugnisse, daß an dieser neuen Selbstformung des Menschen die antike Wissenschaft und Philosophie beteiligt war? Und zwar ist es bei diesem allgemeinen Erwachen des europäischen Selbstbewußtseins in der Renaissance der Gedanke, daß von den falsch verstandenen Alten auf ihren eigentlichen Sinn zurückgegriffen werden muß. Die Anknüpfung der damals entstehenden modernen Wissenschaft an die griechische ist noch auf den wenigsten Gebieten vollständig erforscht; wo immer zugefaßt wird, ergibt sich etwas anderes als eine bloße Kontinuität, Wiederholung oder Überwindung. Es zeigt sich auch hier, daß eine Wiedergeburt der Antike gerade das Symptom höchster eigener Produktivität ist; sie findet nur in Zeiten statt, deren starkes Selbstbewußtsein keine Angst hat, sich in den bereits geprägten Formen zu verlieren, sondern sie als das Gefäß eigener Sinngebung betrachtet und fremde Form mit eigenem Gehalt zu neuer Einheit verschmelzen kann. Die eigentlich sogenannten Humanisten stellen in dieser Gesamterscheinung nur ein Teilphänomen dar, freilich ein sehr wichtiges; denn indem sie es mehr oder weniger als Selbstzweck betrachten, sich der Sprache der Alten zu bemächtigen,

schaffen sie die Voraussetzungen, daß der Geist der alten Autoren quellenmäßig erfaßt werden und unmittelbar ins Weite wirken kann. Wie mannigfach die religiösen Bewegungen und die neuen Gebiete und Wege wissenschaftlicher Welterfassung sich durchdrangen und ein neues Bewußtsein des Menschen von sich und seiner Seele heraufführten, haben die meisterhaften Analysen Diltheys gelehrt; er hat gerade die stete Wechselbeziehung von Weltdenken und Selbstgefühl aufgewiesen und gezeigt, daß nun zum ersten Male das ästhetische Verhalten in dem allgemeineren Geiste einer Zeit als ein wesentlicher Einzelzug heraustritt.

Aber noch bleibt das Ästhetische in Praxis und Theorie verbunden mit wissenschaftlichen, religiösen und ethischen Motiven; noch ist die antike Tradition in diesem fortwirkenden humanistischen Formungsprozeß des erstarkenden rationalen Bewußtseins kräftig genug, um das Schöne mit dem Guten, Richtigen und Gemessenen in Verbindung zu halten. Doch die 'Geistverfeinerung' drängt auf die Verselbständigung und damit auf die innerste Umgestaltung des ästhetischen Verhaltens. Kants Ästhetik darf als ein deutliches Symptom dieser allgemeinen Wandlung aufgefaßt werden.

Kant tut hier den entscheidenden Schritt in die Modernität. Auf keinem Gebiete ist Kant in der Einkleidung seiner Gedanken so sichtlich von seinen Vorgängern abhängig; und doch gelingt ihm gerade hier eine entscheidende analytische Leistung, die wir ganz kurz in seine systematische Gesamthaltung einordnen müssen.

Man durfte mit Fug und Recht Kant als einen Philosophen des Humanismus auffassen; er vollendet die Emanzipation der Vernunft von allen heteronomen Autoritäten, er stellt das Ich vollständig auf Autonomie, Freiheit und wirkliche Aufklärung, indem er auf allen Gebieten das Bewußtsein nach der jeweils erkannten Gesetzlichkeit, der jeweiligen Gegenständlichkeit sich selbst bestimmen und binden läßt. Kant entwickelt mit bewundernswerter Vollständigkeit alle Probleme des Bewußtseins, er läßt mit noch größerer Vorsicht die Probleme des Geistes, des Ich offen; wie die von ihm auseinandergelegten Funktionen der Person, des denkenden, wollenden und fühlenden Ich mit ihren besonderen Freiheiten und Selbstbeschränkungen im lebendigen wirklichen Menschen zusammenhängen, diese erst im eigentlichen Sinne humanistische Frage hat er der nachfolgenden Philosophie überlassen. So vollendet sich in Kant die kritische Auseinandersetzung des reflektierenden Bewußtseins mit sich

selbst, und damit liegt die Möglichkeit der Differenzierung, aber auch der Zersetzung des Ichbegriffs, die **naturnotwendige**, längst sichtbare und **alle andern in sich tragende Gefahr** des modernen Denkens nunmehr offen zutage.

Das zeigt grade die dritte Kritik, deren Begriffsapparat schon bei Kant deutlich auf das humanistische Problem hinweist. Wie wenig Kant selber eine Relativierung des Ästhetischen beabsichtigte, wie sehr er auch in der dritten Kritik lediglich die objektive Gegenständlichkeit des Schönen aus einem bestimmten Verfahren des Bewußtseins begreifen wollte, so liegt doch bei der Emanzipation des künstlerischen Erlebnisses aus den engen Verbindungen mit den bestimmteren Zwecken des menschlichen Lebens, aus religiöser, ethischer und wissenschaftlicher Umklammerung die innerste Beziehung zum Geiste der Modernität ganz deutlich vor. Kant begreift das ästhetische Verhalten als einen Bewußtseinsvorgang, in dem der ganze Mensch nach seinem gesamten Vermögen einheitlich zu einem Gegenstande Stellung nimmt, wenn dieser Gegenstand das gesamte „Lebensgefühl“ — so sagt er wörtlich — lustvoll affiziert. Ganz besonders wichtig ist hierbei, daß es sich um „ästhetische“ im eigentlichen Sinne, das heißt um empfindungsmäßig gegebene Gegenstände handeln muß, daß also die gesamte sinnlich-geistige Natur des Menschen hier notwendig als einheitlich wirkend vorausgesetzt und in rigoroser Strenge jede Intellektualisierung radikal ausgeschlossen wird. Die ästhetische Stellungnahme als „begriffsfreies Urteil“ beruht nicht auf Gründen, nicht auf der Vollkommenheit oder nachrechenbaren Harmonie der Teile, nicht auf der Bedeutung des im Kunstwerk wirksamen Ausdruckswillens, sondern auf einer geforderten prästabilierten Harmonie zwischen dem Gegenstande und der Gefühlsbereitschaft des ganzen Menschen einerseits, und andererseits zwischen dieser Bereitschaft bei den verschiedenen Individuen; für die erstere erweitert Kant den Begriff der Natur, damit er auch die „Natürlichkeit“ des vom Genie geschaffenen gewachsenen Kunstwerkes umspannt, und für die andere setzt er den folgenreichen Begriff des Gemeinsinnes ein; auf Grund dieses Gemeinsinnes wird unbegriffliche Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils und rational unbegründbare Verständigung darüber gefordert.

Kant hat durch die Ablösung der Kunst von allen objektiven Bereichen des Ethischen oder Religiösen eine Kunst der strengsten Individualität definiert, die nichts begrifflich Allgemeines anerkennt, die den Ge-

genstand für irrelevant erklärt, die also dem Künstler das Recht gibt, nur sein individuelles Lebensgefühl auszudrücken, und dem Betrachter die Pflicht auferlegt, die im Kunstwerk gestaltete Individualität mit seinem eigenen persönlichen Lebensgefühl zu bejahen. Eine solche Kunst wird Verständigungsmittel der intimsten Individualität, sie wird der Gott, der dem in seiner Vereinzelung verstummenden Individuum zu sagen gibt, was es an Lust und Qual leidet.

Daß Kant in seiner Ästhetik die Entwicklung der Kunst im folgenden Jahrhundert vorausgenommen hat, fällt in die Augen; er hat die schärfste Theorie des *l'art pour l'art* gegeben. Als er, im letzten Grunde für die Kunst gar nicht interessiert, mit seinem analytischen Genie diese Seite des ästhetischen Phänomens ans Licht zog, dachte er an Arabesken und Ornamente und derartige 'ungegenständliche' Kunstwerke; er streift in diesem Zusammenhange ganz im Vorübergehen die ihm wohl am fernsten stehende Kunst, die Musik; aber er selbst dachte durchaus nicht an eine subjektive individualistische Kunst von der geschilderten Art, in der das Ich sich für sein schlechthin einmaliges unbegriffliches Meinen einen ebenso einmaligen Ausdruck schafft. Ihm kam es zunächst auf die begriffliche Formulierung jener, wie er sagte, „fühlenden“ Stellungnahme des ganzen Menschen an, sofern sie Urteil über bestimmtes Gegenständliches, eben das Ästhetische ist; deshalb konnte er andererseits diese ästhetische Stellungnahme einbeziehen in einen allgemeineren Denktypus, den der Urteilskraft. Sie ist die Kraft, die allenthalben Stellungnahme des bestimmten Ich zum bestimmten Gegenstande möglich macht.

So blieb in Theorie und Praxis Verbindung des Ästhetischen mit andern Bereichen noch bestehen; damit war dem Eindringen ästhetischer Gesichtspunkte in alle anderen Lebensbereiche wieder ein Weg geöffnet. Die Verbindung der Kunst mit dem ganzen Bereiche des Wirklichkeitserlebnisses, die immer bestand und immer bestehen wird, hat aber, nachdem die Subjektivierung des Ästhetischen eingetreten ist, eine ganz andere Wirkung als in allen früheren Epochen. Früher wurde durch jene Vereinigung die Kunst objektiviert, auf ethische, in der antiken Maßästhetik sogar auf wissenschaftliche Normen gegründet und ihre subjektive Eigenschwingung mannigfaltig abgedrosselt oder in objektiver fundierten Lebensbereichen aufgehoben. Nun beginnt das neue Ästhetische in alle Lebensbereiche einzudringen und allenthalben ein subjektives, individuelles Moment hineinzutragen. Wurde früher das Ästhetische gestrafft

durch Normen aus anderen Bereichen, so kann nun eine nicht ungefährliche Auflockerung jener Normen, der ethischen, wissenschaftlichen und religiösen, durch ihre Ästhetisierung eintreten, sobald jenes „fühlende“ Wesen nicht im höchsten Sinne gebildet ist, was Kant ohne Zweifel immer voraussetzt.

Zunächst wird dieser Prozeß der Subjektivierung im nachkantischen Idealismus noch retardiert durch das entschlossene Zurückgreifen auf diejenige Kultur, in der das Schöne nicht nur das subjektiv Ästhetische, sondern etwas ganz anderes, dem Logos durchaus nicht Feindliches bedeutet, das Griechentum. Noch einmal wiederholt sich der Vorgang, daß eine produktive Zeit gesteigerter innerlicher Subjektivität sich den Formkräften der Antike anvertraut und sie mit neuem Gehalte erfüllt. Christentum und Antike zu vereinigen ist ja das im geheimen erstrebte und offen ausgesprochene Ziel Hegels, und Schellings Denken reproduziert weithin die Gedankengänge, ja die Formen der griechischen Philosophie, ihren Gehalt umgestaltend.

Die antikisierende Bewegung, darin eine echte Fortführung der Renaissance, zeitigt die Bildungsidee des neuen Humanismus; auch er stellt wie der Renaissancehumanismus die alten Sprachen als Selbstzweck in den Bildungsprozeß hinein. Aber das Sprachproblem erfährt durch W. v. Humboldt sogleich eine folgenreiche Komplizierung, wie andererseits die ganze Idee dieses Neuhumanismus bald in eine höchst fruchtbare Krisis hineingerät, unter deren Nachwirkungen noch wir alle stehen.

In der ersten großen Formung des christlichen Gedankens durch antiken Staat und antikes wissenschaftliches und philosophisches Denken war die christliche Kirche und kirchliche Wissenschaft entstanden. In der zweiten, eigentlich sogenannten Renaissance entstand die moderne Naturwissenschaft. Auch diese dritte Renaissance des antiken Gedankens in der Zeit unserer Klassiker erzeugte aus sich zwei neue Wissenschaften von unermeßlicher kultureller Bedeutung, weil sie von allen Wissenschaften am meisten der Kultur zugewandt sind, die Geschichte und die historische Philologie, im weitesten Sinne genommen.

Der Denktypus, den Kants genialer Griff am ästhetischen Gegenstand erfaßt hatte, erfährt faktisch eine neue und folgenreiche Ausgestaltung. Er wird das Werkzeug zur Erfassung des geschichtlichen Lebens als totaler menschlicher Existenz. Auch geschichtliches Leben läßt sich nicht auf allgemeine Begriffe bringen; es führt zur höchsten Indivi-

dualität, es ist ohne Zweck- und Wertgesichtspunkt nicht aufzufassen — der gesamte Begriffsapparat der dritten Kritik Kants muß also eingesetzt werden — und doch muß Geschichte als Wissenschaft einen Weg erstreben, der vom Ästhetischen wegführt und eine ganz andere Region der Gegenständlichkeit erschließt. Noch verwickelter liegt die positive und negative Beziehung zur Ästhetik für die Philologie.

Geschichtschreibung im allgemeinen Sinne hat es immer gegeben. Was will die Rede sagen: das neunzehnte Jahrhundert hat das wissenschaftliche geschichtliche Denken gefunden? Das soll heißen, daß ein Zug in dem Denken an die Vergangenheit, der bisher verdeckt und mit andern Zügen verbunden war, als der entscheidende empfunden wird: das Vergangene kann so, wie es war, nie wiederkommen, sondern es ist einmalig und einzig im strengsten Sinne. Und so ist alles Geschichtliche zu betrachten; auch unsere Gegenwart wird einmal Geschichte sein. Auch sie ist einmalig, unwiederholbar; es gibt keine ewige Wiederkehr, an die doch die Antike stark geglaubt hat, mit der auch die Gedanken späterer Zeiten noch gelegentlich gespielt haben. Das ist abgetan, ein für allemal; die Linie des geschichtlichen Verlaufes ist zur ins Unendliche sich erstreckenden Geraden geworden. Man kann den Einfluß, den diese Einsicht auf die geistige Haltung eines Zeitalters ausübt, gar nicht überschätzen. Man darf eigentlich erst von dem Eintreten dieser Erkenntnis an sagen, daß es einen ganz strengen Begriff der Individualität gibt; wenn diese Erkenntnis allgemeiner wird, wenn sich das allgemeine Zeitbewußtsein ihrer bemächtigt, bedeutet das eine radikale Verschärfung des individuellen Selbstgefühls. Du bist so, wie noch nie jemand war und nie jemand sein wird; ob besser oder schlechter — wer fragt danach, wenn die Individualität als solche nun zum Wert zu werden beginnt? Wer will entscheiden, ob nicht diese Auffassung der Individualität in der Geschichte erst die Folge eines sich immer weiter individualisierenden allgemeinen Lebensgefühls ist?

Von diesem Individualitätsgefühl bekommt nun die Geschichte als Wissenschaft eine neue Aufgabe, oder milder ausgedrückt: die schon immer 'dunkel vorschwebende Aufgabe der Forschung ist nun ganz klar zu bezeichnen: sie heißt, ein vergangenes Individuelles, sei es Sache oder Person, in seinem einzigen unwiederholbaren Sein zu erkennen, so wie es 'gewesen ist. Wenn es so aussieht, als ob eine heutige Erscheinung so wäre, wie eine frühere, so glaubt das die Geschichtswissenschaft von vorn-

herein nicht; sie ruht nicht, bis sie erfahren und gezeigt hat, daß alles anders war, daß tausend Umstände jenem Schein, es wäre etwas Gleiches und auch nur Ähnliches wiedergekehrt, widersprechen. So rückt also der Schwerpunkt der Forschung notwendig ins Detail, ins Einzelne, Einmalige, und zwar wird dies die Hauptsache; sie muß es werden. Denn auch allgemeinere geschichtliche Aufgaben, wie etwa der 'Geist' einer Zeit, sollen ja als etwas charakteristisch Individuelles erscheinen; wie könnte man das Individuelle an ihm anders erfassen, als daß man ihn vom Besonderen her begreift! Die Beschaffung von sicheren und unverfälschten Zeugnissen der Vergangenheit wird damit zur unerläßlichen Voraussetzung solcher Arbeit.

Der Begriff der Philologie mußte von diesem neuen Zeitbewußtsein neu bestimmt werden. Klassische Philologie hat nun die Aufgabe, das antike Leben in seiner historischen Konkretion in allen seinen Äußerungen zu erfassen. Die historische Philologie muß die Maßstäbe, den Wortlaut der Texte kritisch sicherzustellen und zu deuten, immer mehr differenzieren, sie hat diese ihre Aufgabe mannigfach mit jener geschichtlichen zu verknüpfen. Die pädagogisch paradeigmatische Beurteilung der Antike wird von der Wissenschaft nicht mehr so wie bisher anerkannt; neben das 'Musterhafte' tritt ja so viel anderes 'Interessanteres', weil noch Unbekanntes. Aber dieser kritisch historische Geist findet zugleich unendlich viele andere Aufgaben, es entsteht eine Philologie nach der anderen; alle Nationen haben ja ihre Literaturen, und Nationen in ihrer Besonderheit, sie werden das eigentliche Thema der neuen geschichtlichen und philologischen Wissenschaft. Auch die Griechen sind eine Nation neben andern; und daß diese eine Nation als ein bestenfalls gleichberechtigter Gegenstand neben alle anderen tritt, ist die selbstverständliche Folgerung jenes geschichtlichen Selbstgefühls, durch das die eigene Existenz eine einzigartige Bedeutung erhält. Denn das Erwachen des nationalen Selbstgefühls steht mit dem neuen geschichtlichen Bewußtsein im engsten Zusammenhang: die Einzigkeit der nationalen Existenz kann noch viel leichter jenen Wertakzent bekommen, als die der individuellen, und der Einzelne glaubt an dem Werte der Nation sich gern beteiligt.

Die Schwierigkeiten, in die der Gedanke des Humanismus durch die historisch betriebene Altertumswissenschaft und durch das allgemeine Zeitbewußtsein notwendig geraten mußte, das nun auch den Entwicklungsgedanken in alle Wissenschaften hineinrug, sind bekannt.

Bisher war die ästhetische Schätzung der klassischen griechischen Kunst ein Fundamentalbestand der allgemeinen Bildung gewesen. Bei dem inneren Zusammenhang, den Kunst und Geschichte nun einmal haben, mußte mit dem aufgewiesenen neuen geschichtlichen Selbstbewußtsein das subjektive, auf Individuelles gerichtete ästhetische Verhalten, wie es die kantische Ästhetik antizipiert hatte, mannigfaltig zusammengehen. Sowohl Impression wie Expression bezeichnen das Verhältnis eines Kunstwerkes zur Individualität; wie weit das Abstreifen oder Zurückdrängen der allgemeineren Form auf beiden Wegen moderner Kunst gehen kann, ist bekannt genug. Wenn wir von den extremen Ausartungen absehen, wenn wir an ernste Kunstwerke denken, in denen wirklich ein starkes Individuum seine Einzigartigkeit zu deutlichem Ausdruck gebracht hat, so haben wir ein Gegenbild zu jenem antiken Stil, von dem wir eingangs sprachen; wir werden verstehen, daß ein an moderne Kunst gewöhntes Kunstempfinden die fernen, unindividuellen Werke der Alten 'uninteressant' finden kann, und daß dies an der Verschiedenheit der Idee vom Menschen liegt, die aus unseren und aus den antiken Kunstwerken zu uns spricht. Aber genau so, wie aus dem historischen Selbstgefühl des Modernen jenes wahllose Anerkennen des Früheren, ebenso Einmaligen und 'Interessanten' in der Geschichte sich ergeben konnte, so tritt auch neben jenen Selbstgenuß der gegenwärtigen Individualität im modernen Kunstgenießen die Bereitschaft, sich in möglichst 'eigenartige' fremde Kunst zu verlieren, jene schwer analysierbare Mischung von geschichtlichem und ästhetischem Verhalten, die für unsere Zeit charakteristisch ist. Bezeichnend ist, daß die griechisch-römischen Werke für diese Betrachtung nicht 'interessant' sind, weil in ihnen das Interessante, das heißt Individuelle, von etwas anderem überwältigt ist.

Die geschilderte Individualisierung des geschichtlichen und ästhetischen Erlebnisses ist der eigentliche Grund der paradoxen Unsicherheit des modernen Menschen den geschichtlichen Erscheinungen gegenüber; sie kann ebensogut zu jener bekannten Verleugnung des Geschichtlichen führen, zum Wunsche, die eigene geistige Individualität ungestört durch Überkommenes zu verwirklichen, wie andererseits zu dem romantischen Bedürfnis, mit willkürlich herausgerissenen geschichtlichen Erscheinungen sich zu identifizieren; und beides, geschichtsfreie Autarkie und Hingabe an irgendein historisches Gebilde, kann unbemerkt sein Gegenteil in sich

tragen, jene: ein unbewußtes Sich fremder Form Bedienen, diese: ein unwillkürliches Ummodeln des Historischen ins Gegenwärtige und dadurch ein Entstellen der eigentlichen historischen Substanz.

Eine weitere Verbreiterung dieser Bewußtseinsform tritt nun noch durch die Aufnahme religiöser Motive ein.

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.“

Diese merkwürdigen Worte Goethes, aus dem Gehalte seiner Individualität heraus berechtigt, signalisieren eine entscheidende Gefahr der modernen Seele, falls der objektive Gehalt sich zu mindern, das Ich sich zu subjektivieren beginnt. Für einen Hegel wurde die Frage nach der geschichtlichen Tatsächlichkeit der Person Christi und der Antike zum Anlaß, einen neuen Geschichtsbegriff zu suchen; spätere Zeiten machten es umgekehrt. Das geschichtlich-ästhetische Mischverhalten beginnt auch, das Religiöse in sich einzubeziehen, besonders nachdem nun einmal das Wesen der Religion ins Gefühl verlegt war. Das Interesse an früheren, fernen religiösen Formen, an ausgesprochen subjektiv-individuellen religiösen Phänomenen, wie Kierkegaard oder Dostojewski, scheint nach dieser Richtung zu weisen und oft mit einem stark subjektiven geschmäckerischen Verhalten auch dem Religiösen gegenüber, andererseits mit einem Abschieben des Religiösen ins Geschichtliche zusammenzugehen. Beides scheint mir der modernen religiösen Krisis ihre charakteristische Note zu geben und einen trügerischen Schein religiöser Bewegtheit in intellektuellen Kreisen zu erzeugen.

Wir greifen nun zur Klärung der unübersichtlichen Situation der modernen Individualität wieder auf die Begriffe zurück, mit denen Kant die Erlebnisform des Ästhetischen umschreibt. Wir erwähnten jenen eigentümlichen Begriff des Gemeinsinnes, der die Übereinstimmung verschiedener Individuen auch dort erklären sollte, wo eine begrifflich-gegenständliche Verständigung nicht mehr vorliegt, wo also die Gemeinsamkeit auf einer allgemeinen Übereinstimmung der seelischen Ganzheit beruhen muß. Ein stark individuelles Bewußtsein von der geschilderten Art muß nun einerseits das Bedürfnis nach solcher Übereinstimmung desto stärker empfinden, je individueller es ist, je mehr also die Gefahr der Vereinigung befürchtet werden muß. Es liegt aber im Wesen dieser von Kant

beschriebenen unmittelbaren Verständigung, daß sie unsicher und schwierig ist, was Kant in der ihm vorschwebenden Sphäre des ästhetischen Geschmacks leicht zeigen kann. Bekanntlich verbindet wirkliche Übereinstimmung in Fragen des Gefühls sehr stark, stärker als rationale Verständigung — aber diese Übereinstimmung hat komplizierte Voraussetzungen, die gerade eine das ästhetische Verhalten unklar mit andern Wertsphären verbindende Individualität schwer erfüllen kann. Daraus ergibt sich einmal der stark gefühlsmäßige Einschlag aller modernen Gemeinschaftsbildungen, die Überhitzung und Übersteigerung, die modernes Gemeinschaftsstreben leicht annimmt, die Hingegebenheit an 'Führertum' und 'Persönlichkeit' überhaupt, auch in Sphären, in denen rationale sachliche Verständigung sehr wohl möglich und nötig wäre, andererseits bei der Unfaßbarkeit aller auf Persönliches gestellten Ziele die große Unsicherheit aller Verbindungen, die Enttäuschungen und die stete Bereitschaft aller Gruppenbildungen zu weiterer Teilung.

Der andere Begriff, mit dem Kant kommenden Zeiten eine gemein folgenreiche Formel geliefert hat, ist jener Naturbegriff der dritten Kritik, den er in die bekannte Beziehung zum genialen menschlichen Verhalten setzt. Wie die verwandten Begriffe jener Zeit, der der schönen Seele, der totalen menschlichen Genialität, des vollkommenen Lebens, bezeichnet Natürlichkeit hier einen normhaften paradeigmatischen Zustand, in dem eine besondere Ordnung sich verwirklicht, ein personales Verhalten, in dem Wissen und ästhetisches Fühlen zur Einheit gebildet sind. Goethe nahm bekanntlich unbefangen die von Kant nur Gott vorbehaltene anschauende Urteilskraft für sich in Anspruch; und er konnte es tun, weil seine 'Intuition' durch einen eisernen Fleiß sich so sehr mit Wirklichkeitserkenntnis gesättigt hatte, daß er als 'Mensch' nach seinem bloßen Lebensgefühl zu allen Dingen Stellung nehmen durfte; er durfte dasjenige wahr nennen, was ihn in seinem Lebensgefühl förderte.

Mit der vollständigen Wandlung des Naturbegriffs, die das neunzehnte Jahrhundert heraufführte, mußte auch eine solche Idee des natürlichen menschlichen Verhaltens sich nach einer ganz anderen Richtung entwickeln. Natur ist kein normativer Zustand mehr, sondern ein wirkendes System von Gesetzmäßigkeiten; natürlich heißt: aus natürlichen Gründen entsprungen; natürlich heißt das Individuum, weil es durch seine physische Existenz in den Naturzusammenhang hineingestellt ist; und von der Wertbezogenheit bleibt lediglich der alte Rousseausche Ge-

danke der ungehemmten, von keiner falschen Kultur gestörten Entwicklung des in der leiblich-geistigen Einheit beruhenden Individuums übrig. In der Schätzung der puren Individualität als eines Selbstwertes treffen also der oben geschilderte historische und der naturalistische Menschenbegriff vollständig zusammen.

Niemand wird die kulturellen Wohltaten, die uns die ausdrückliche Einbeziehung der leiblichen Bildung in den Erziehungsprozeß gebracht hat, verkennen. Gefährlich wird dieser pädagogische Begriff der Individualität, wenn er alle Funktionen jenes anderen Begriffs des natürlichen schöpferischen Menschen mit übernehmen soll, der, wie wir sahen, aus einer ganz anderen Sphäre stammt und sich mit einem ganz anderen Inhalte füllt. Diese gefährliche Verwechslung zweier ganz verschiedener Begriffe des Natürlichen beherrscht sehr stark die moderne pädagogische Diskussion. Diese Verwechslung wird durch Vorherrschen ästhetischer Gesichtspunkte, von denen heute mehr als je in einer früheren Kultur gesprochen wird, durch die Vereinfachung der künstlerischen Ausdrucksformen, die den subjektiven Ausdruckswillen auf Kosten des Technischen in den Vordergrund drängt, vor allem durch die Mechanisierung des Lebens des Erwachsenen befördert. Sie läßt den werdenden Menschen, der der 'Natur' noch näher ist, zum Selbstzweck der Erziehung werden; dies führt zur Überschätzung der im Kinde vorhandenen künstlerischen und überhaupt produktiven intuitiven Kräfte und Bedürfnisse und wirkt sich in der allgemeinen Erscheinung aus, daß nach dieser Richtung übersteigerte Anforderungen an Schüler und Lehrer gestellt werden, die natürlich nicht zu gesteigerten Ergebnissen führen; denn das, was gefordert werden kann, wird nicht gelehrt, und das, was in der Tat nur ein freiwilliges Geschenk der bedeutenderen Individualität sein kann, wird gefordert, wobei auch hier jenes erste die Voraussetzung des zweiten ist. Die Begriffsfremdheit, die Kant festgestellt hat, führt notwendig in allen Bereichen, in denen der subjektiv-ästhetische Erlebnistypus vorherrscht, zur Ausschaltung oder Auflösung des begrifflich Fixierbaren.

Wir können die Eigentümlichkeiten des modernen Denkens noch einmal kurz zusammenfassen, indem wir ihre Einwirkungen auf das Verhältnis des Menschen zur Sprache betrachten. Wir hatten bereits bei der kantischen Analyse des Ästhetischen das Tassowort einfließen lassen, daß das Subjektiv-Ästhetische das zu sagen hat, worin der Mensch in seiner Qual verstummt, das, was die normale Sprache nicht mehr sagen kann.

Eine Kulturepoche, für die dieser Sinn des Künstlerischen im Vordergrund steht, muß notwendigerweise schon aus diesem Grunde in ein immer schwierigeres Verhältnis zur Sprache geraten. Denn die Sprache zwingt der puren Individualität kraft ihres Wesens von vornherein eine Allgemeinheit auf, die in einer hochindividualisierten Geistesepoche störend empfunden wird; wird diese Allgemeinheit der Sprache nicht mehr gepflegt, ja vermieden, umgangen, andererseits der legitime, schwere Weg zur Individualisierung, die wirklich stilistische Formung, abgekürzt oder erschlichen, so wird die Sprache in ihrem Wesen aufgelöst. Übersteigerte subjektive Innerlichkeit muß notwendig das Interesse an einer allgemeinen Form des Meinens verlieren; entweder glaubt sie, ihr Bestes, das heißt sich selbst, doch nicht ausdrücken zu können oder, wo gar der irrationale 'Gemeinsinn' die Verständigung antizipiert, tönt das Wort desto lauter, je hohler es ist.

Bei einer solchen Lage der Dinge ergibt sich ganz selbstverständlich die Frage: könnte der Humanismus auch heute noch dieselbe Kraft wie in früheren Zeiten erhalten, erregter Innerlichkeit, unsicherer Individualität Form und Richtung geben zu helfen? Ist es überhaupt heute noch sinnvoll, einen Menschen zu suchen, der nicht nur 'Nachahmung der Natur', gesteigerte physische Leistung, nicht nur 'Manier', selbstgefällige, sich gern von andern abhebende Individualität, sondern Stil wäre, das heißt von ihren eigenen wirklichen Kräften getragene gesteigerte gebildete Individualität?

Eine erste Voraussetzung muß lauten: keine der Kräfte, die dem modernen Denken gefährlich werden können, dürfen verdrängt, umgebogen, durch Kompromisse beschwichtigt werden. Also auch nicht das Streben nach geschichtlicher Realität. Der als einmaliges geschichtliches Wesen sich fühlende moderne Mensch darf dieses Bewußtsein nicht aufgeben, wenn er sich der Antike zuwendet. Er muß ein Erfassen der Antike in aller ihrer geschichtlichen Konkretheit, in ihrem eigenen geschichtlichen Verlauf und all seiner Gliederung anstreben. Alle Renaissancen strebten ebenfalls nach den 'wahren' Alten, aber den früheren Zeiten war die geschichtliche Verantwortung leichter gemacht, und ohne Zweifel nimmt gerade die deutsche Altertumswissenschaft diese Aufgabe sehr schwer. Der Weg zu einer Wertgliederung der Antike ist freilich dadurch verlängert, aber die geschichtliche Erfassung auf der breiteren Grundlage wird über kurz oder lang die Unterschiede auch des bildenden Wertes sicherer beurteilen

lassen. Wenn die geschichtliche Betrachtung durch alle die Metamorphosen, die das Altertum in den verschiedenen Wiedergeburten erlebt hat, zu dem historischen Kern hindurchdringt, der hinter allen diesen Gestaltungen wirksam war, dann erfaßt sie zugleich den ganzen Verlauf der abendländischen Geschichte als einen Zusammenhang. Und zwar in einem doppelten Sinne. Wie verschiedene Kräfte auch im Laufe der europäischen Geschichte auf den Plan getreten sind, alle haben irgendwie zur Antike Stellung genommen. Je klarer das Bild des ursprünglichen geschichtlichen Griechentums demjenigen ist, der jene anderen Kräfte erfassen will, desto deutlicher muß ihm das andere, Nicht-Antike zum Bewußtsein kommen — eine Erfahrung, die die Geschichtswissenschaft hundertmal bestätigt hat. Wir müssen uns immer gegenwärtig halten, daß die historische Realität eine Idee ist, zu der es auch für uns nur eine Annäherung gibt. Also wird auch in unserer eigenen geschichtlichen Auseinandersetzung mit der Antike unser eigenes Wesen uns klarer werden.

„Die Wiederholung des Möglichen ist weder ein Wiederbringen des ‘Vergangenen’ noch ein Zurückbinden der ‘Gegenwart’ an das ‘Überholte’. Die Wiederholung läßt sich nicht vom ‘Vergangenen’ überreden, um es als das vormals Wirkliche nur wiederkehren zu lassen. Die Wiederholung erwidert vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz . . . Die Wiederholung überläßt sich weder dem Vergangenen noch zielt sie auf einen Fortschritt“. Diese Worte Heideggers (S. 385 f.) können zeigen, daß nicht nur durch die wahrhaft historische Wissenschaft, sondern auch durch die entschlossenste philosophische Erfassung der Geschichtlichkeit überhaupt der Weg bereitet werden kann und muß, um die allgemeine Idee der Renaissance und des Humanismus geschichtsphilosophisch zu begründen. Hierbei wird die Erkenntnis immer wichtiger werden, daß das klassische Griechentum selbst ein geschichtlicher geistiger Verlauf ist und als solcher in einer ganz bestimmten Haltung von den Griechen selbst aufgefaßt wurde.

Denn eine wirklich historische Erfassung des antiken Griechentums zeigt, daß dieses bereits in sich selbst den geschichtlichen Bildungsprozeß des Abendlandes vorausgenommen hat. Wie schon kurz angedeutet, treten in der klassischen Zeit der Griechen Kräfte der Individualisierung auf, die aus sehr verschiedenen Quellen das Selbstgefühl des Ich zu übersteigern beginnen. Und zwar kommt diese Strömung sowohl von

ekstatischer Religiosität wie von rationalem Selbstgefühl her. In Euripides etwa ist die Modernisierung deutlich faßbar. In der attischen Philosophie vollendet sich aus den im Griechentum ursprünglich angelegten Kräften der Erkenntnis und Wissenschaft die Selbstformung des griechischen Geistes. Vergleichbar ist sie jenen späteren Prozessen deshalb, weil auch hier bei Sokrates und Platon ein Zurückgreifen auf eine frühere Form griechischen Daseins unverkennbar ist, und humanistisch, nicht historisch, ist dieses Zurückgreifen, weil dieser Formungsprozeß in voller bewußter Klarheit nichts Früheres nachahmend wiederholen, sondern mit dessen Hilfe aus den produktiven Kräften der eigenen Zeit eine allgemeinere Idee erzeugen und in ihr die eigene Zeit zur Selbstverwirklichung bringen will.

Der Widerspruch des Sokrates und Platon gegen ihre Zeit richtete sich nicht nur gegen den gesteigerten Individualismus, die Auflösung der alten staatlichen und religiösen Bindungen, sondern gegen die Halbheit desjenigen Mittels, das die Sophistik als Paideia empfahl und die Zeit aufgriff: das Wissen, und zwar als fertiges Ergebnis, als Kenntnis, die gelehrt und angenommen werden kann. Man vergesse nie, daß Sokrates und Platon eine sich kräftigende Wissenschaft auf allen Gebieten vorfanden, daß sie aber ihren 'Bildungswert' erst begründen wollten. Sie negierten nun weder die Subjektivierung des Menschen noch die Objektivierung der Wissenschaft, sondern steigerten beide bis zu einem Koinzidenzpunkt.

Platon stellte sein ganzes Lebenswerk unter die These: je reiner der Zweck der Erkenntnis erreicht wird, je wahrer sie ist, desto mehr geht sie in das Innere als eine Formkraft der Seele ein und erzeugt Klarheit und Bestimmtheit als eine dauernde Haltung der Vernunft. Die Seele entdeckt in sich die Ordnung der Dinge, indem sie ihre innerste persönliche Kraft, die der Erkenntnis, entfaltet. Daraus aber entsteht zugleich ein bestimmtes Verhältnis der Menschen zueinander. Alle Menschen leben vorher von Haus aus in einem Nebel von Subjektivität, von Doxa; sie überschreiten in mannigfacher Weise ihre Grenze oder bleiben hinter ihrer Kraft zurück; sie kennen sich nicht, verstehen nicht die andern und damit nicht die Ordnung der Wirklichkeit, die im richtigen Tun geschaffen werden kann. Ihre Individualität wird ihnen nur negativ bewußt: Neid und Sorge gestalten ihr Dasein, sie arbeiten gegeneinander. Das Gegenbild des platonischen Staates: Jeder tut — im weitesten Sinne — das Seine,

er überschreitet nicht seine Grenzen, aber er erfüllt sie. Der Kreis seines Tuns stört nicht andre und wird nicht von ihnen gestört, sondern in allen lebt die gemeinsame Sache, der jeder mit seinem Teil dient; sie gibt dem Einzelnen Kraft und Sicherheit eines ungestörten sachlich begründeten Selbstgefühls.

Platons gesamte Lehre der Paideia steht auf dem Gegensatz dieser beiden Menschenbegriffe, des nur individuellen und des andern, in dem der *κοινὸς λόγος* die Gestaltung der Seele vollzieht und ihre Individualität zur menschlichen Einheit erweitert. Unerschöpflich sind die Motive, mit denen Platon diesen Gegensatz darstellt. Dieser Menschenbegriff muß unsrer Zeit erst wiedererobert werden; er stellt sich jeder Zeit anders dar und ist niemals fertig. Je subjektiver eine Zeit und eine Nation ist, je mehr sie zur Verschwendung, zum Mißbrauch von Gemüt und Gefühl neigt, desto nötiger ist ihr dieser objektive Menschentypus als Gefäß wirklicher Innerlichkeit, als regulative Idee der Erziehung. Diese Eroberung der Humanität aus den produktiven Kräften der Gegenwart geht naturgemäß zunächst diejenige pädagogische Aufgabe an, die heute hinter andern zurückgetreten ist: die Bildung und Erziehung für die nun einmal vorhandenen höheren und schwierigeren Aufgaben der Kultur. Wir wollen alle großen Worte von Führerauslese, Weisheit, Weltanschauung vermeiden. Es scheint mir die wichtigste pädagogische Frage zu allen Zeiten zu sein, das klar zu unterscheiden, was wirklich gelernt werden kann und deshalb muß, und das, was dann von selbst eintritt und was vorher keine Macht der Welt durch Wortmagie beschwören, höchstens vertreiben kann. Dies Letztere ist Intellektualismus, nicht jene Humanität des Lernens: die Fähigkeit und der Wille zur Sachlichkeit, zum Erkennen und Anerkennen dessen, was nun einmal für uns heute 'Tatsache' — gleichviel auf welchen Gebieten — ist, ohne diesen Bereich weder pseudoidealistisch nach unten, noch brutal realistisch nach oben zu verkümmern. Dieses Bildungsziel geht mit der Erziehung zur wissenschaftlichen Erkenntnis sichtlich weithin zusammen, desto mehr, je deutlicher auch die Wissenschaft die Beschäftigung mit den *δόξαι τῶν σοφῶν* nur als Weg zu der ihr aufgegebenen eigentlichen 'Sache' im Sinne Platons benutzt und dieses Ziel immer im Auge behält. Hier liegt die humanistische Aufgabe aller Wissenschaften. Alle sind ihrerseits mehr oder weniger daran interessiert, daß die Bereitschaft und die Kraft zu lernen und zu verstehen, also die Hinwendung des jungen Menschen von seiner

Subjektivität zur Objektivität von Anfang an der Jugendbildung als Ziel deutlich vor Augen stehe. Die allgemeinste Form dieser Sachlichkeit ist eine sichere und klare Ausdrucksfähigkeit, die als produktives Korrelat zur Kraft des Verstehens gehört. Der Aneignung der alten Sprachen für diesen Zweck die alte Kraft wiederzugeben wird die wichtigste Aufgabe des pädagogischen Humanismus sein. Wir hatten von vornherein auf eine Eigentümlichkeit der griechischen Sprache den Blick zu lenken gesucht, auf die wunderbare Objektivität, mit der alles Innerliche in der Sprache gleichsam aufgesaugt wird und Seele und Geist tatsächlich ganz in den Leib der Sprache eintritt und ihn beseelt. Diese Schönheit der Sprache zu entdecken, sie nicht in subjektiven Schwingungen und Stimmungen zu sehen, sondern in jener merkwürdigen Pünktlichkeit und Ordnung, in der steten Einfachheit und Angemessenheit an den Sinn, die die klassische Sprache von den einfachsten bis zu den höchsten Zeugnissen erfüllt, an denen sich alle späteren klassischen Stile gebildet haben, diese Auffassung des Ästhetischen entspricht sowohl den höheren humanistischen Aufgaben wissenschaftlicher Interpretation wie den einfachen Möglichkeiten des humanistischen Unterrichts; denn auch in der Schule ist das verstehende Lesen das erste und letzte, und wenn es richtig geschieht, das einzig auf die Dauer befriedigende. Denn auch im Geistigen herrscht das Gesetz, daß der Einzelne die Entwicklung seiner Art widerspiegelt: die Unreflektiertheit, die kühle Verstandesklarheit, die uninnerliche Sachlichkeit, die in der griechischen Sprache herrscht und aus der die Wurzeln unseres europäischen Bewußtseins ihre Kraft gezogen haben, entspricht im Grunde immer noch dem Wesen unverstelter, unverbildeter Jugendlichkeit.

Wenn wir dergestalt die Erziehungsidee des Humanismus als ein Gegengewicht gegen die allgemeinen Gefahren modernen Denkens auffassen dürfen, so wollen wir am Schluß noch einen Blick auf die theoretische Philosophie werfen, von deren Stellung zur Antike wir ausgegangen waren. Auch hier darf kein Zurück zum Alten, kein Vorbei am Modernen den eigentlichen Sinn unserer gegenwärtigen geschichtlichen Aufgabe entstellen. Heideggers Buch zeigt, daß die Grundfrage aller Philosophie letztlich doch die Frage nach dem Menschen und seinem Sein ist und bleiben muß. Je deutlicher die griechische Philosophie, grade die Lehre vom Sein, als eine umfassende Theorie des Menschen und damit des Humanismus erkannt werden wird, desto einsichtiger wird ihre Be-

deutung für diejenigen systematischen Probleme werden, zu denen unsere moderne subjektiv-individualistische Haltung uns den Zugang zunächst erschwert, deren Bewältigung aber grade jene moderne 'Innerlichkeit' aufs stärkste fordert. Hierbei werden unsere Augen naturgemäß immer wieder sich auf Platon richten, und auf ihn muß sich heute besonders jede Humanitätstheorie der vorgetragenen Art berufen, um den Schein zu vermeiden, sie wäre Intellektualismus oder Historismus und verkenne das Persönliche. Platon hat versucht, alle Kräfte des Menschen, leibliche und geistige, zur Entfaltung, zur Einheit und zur tätigen Verwirklichung zu bringen, hat man doch deswegen Platon sogar als den Philosophen des Irrationalen hinstellen können; aber als einzigen Weg zu diesem Ziel sah er die Phronesis, den ernsthaften Lernwillen an. Er hat das Lernen als das ewige Wunder des Geistes begriffen, das gerade dann, wenn es ein bestimmtes Einzelnes klar erkennt, aus Totalität der Physis stammt und zu dem andern Wunder der im steten Werden sich gestaltenden Persönlichkeit, die Platon das Schöne nannte, führt. Platon hat — man darf diese Paradoxie wagen — den Mythos im Logos entdeckt, und dadurch erst dem Logos diejenige Tiefe und Weite gegeben, die ihn zum Gefäß auch des Schönen und Göttlichen tauglich macht. Für diesen Begriff des Logos gilt das zitierte Wort Goethes, und möge ein anderes Goethewort jenes frühere erläutern und zugleich den letzten Sinn des Humanismus zusammenfassen:

„Was ist heilig? Das ist's, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut' und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.“



Abb. 1. Akropolis mit fränkischem Turm.

DENKMALPFLEGE AUF DER AKROPOLIS VON ATHEN

VON
GEORG KARO

Als Maurice Barrès vor zwei Jahrzehnten nach Athen kam, um das Buch über Griechenland zu schreiben, fesselten ihn auf der Akropolis im Grunde bloß die Denkmäler 'seiner' fränkischen Ahnen. Leider läßt sich mit den Resten der Kreuzritter auf der einstigen Burg der Herzöge von Athen wenig anfangen. Sie bestehen im wesentlichen aus den Löchern, die jene Herren in die Marmorwände der Propyläen und des Erechtheions schlagen ließen, um Balkenlagen für ihre Festungs- und Wohnräume einzuziehen. Aber da war wenigstens einmal der 'fränkische' Turm in den Propyläen gewesen, und Barrès beklagte es bitter, daß eine pedantisch archäologische Denkmalpflege ihn auf Schliemanns Kosten 1875 abgerissen hatte. Daß es gar kein fränkischer Turm war, sondern ein Bau der Acciaioli aus dem Ende des vierzehnten Jahrhunderts, ist Maurice Barrès durch ein gütiges Geschick verborgen geblieben.

Sieht man ab von chauvinistischem Dünkel und Literatenpathos, die mit Kunst nichts zu tun haben, so muß man sagen: Barrès hatte von seinem Standpunkt nicht gar so unrecht. Er hat nur offen ausgesprochen, was Viele nicht der Welt, vielleicht kaum sich selbst eingestehen mögen: die Enttäuschung über Griechenland, die nicht blos



Abb. 2. Zeichnung des Bildhauers Heller.

Banausen erfaßt, sondern eine große Anzahl künstlerisch feinfühligere Menschen, sofern ihre Einstellung westeuropäisch bestimmt ist, also beherrscht durch die kontinuierliche Entwicklung, die von der römischen Antike über Mittelalter, Renaissance und Klassizismus in unsere Zeit führt.

Man betritt Griechenland meist unter dem Eindruck italienischer Erinnerungsbilder und erwartet eine verwandte 'südliche' Landschaft zu finden, mit der Anmut sanfter Linienführung, der Farbenfreudigkeit fruchtbaren Geländes, der Romantik Jahrtausende alter, aber nie unterbrochener Kultur, die neues Leben aus Ruinen sprießen läßt. Selbst wo schweigende Einsamkeit seit dem Altertum herrscht, wie etwa in Veii, oder sogar an großgriechischen Stätten wie Paestum oder Selinunt, mildern die Formen der Landschaft die Strenge des Bildes und eine üppige Vegetation pflegt die Wunden der antiken Denkmäler zu verhüllen. Ruinenromantik, uns vom eigenen Mittelalter her vertraut, sie finden wir in Italien wieder. Unübertroffenen Ausdruck hat ihr Piranesi verliehen; daß er auch den Tempeln von Paestum in ein paar herrlichen Blättern Ähnliches abgewann wie römischen Bauten, bestätigt am klarsten die immanenten Gegensätze des Stils und Rhythmus zwischen Italien und Griechenland.

Denn hier ist nicht nur die Struktur der Landschaft grundver-

schieden von der italienischen, überhaupt von allen anderen Teilen Europas, sondern auch ihr Verhältnis zu den Denkmälern. Die kristallinische Klarheit der Bergformen, die bei aller Harmonie doch stets strenge, oft herbe Einfachheit in der Linienführung der Kuppen und Ketten, welche sich von der durchsichtigen Reinheit des Himmels abheben wie die Küsten und Inseln von dem nicht minder blauen Meer;



Abb. 3. Zeichnung von W. Cole.

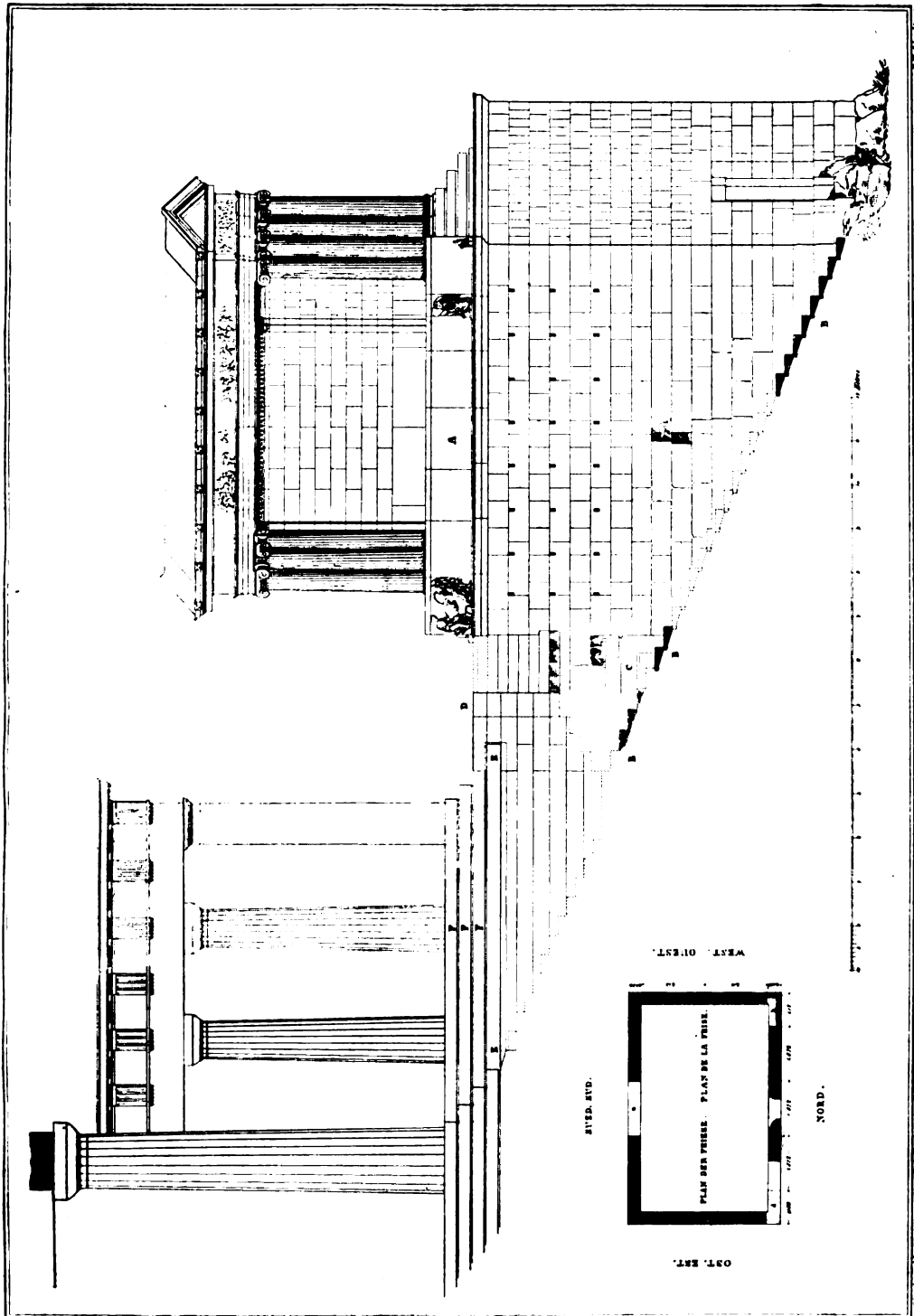
das völlige Fehlen aller vermittelnden, verschwimmenden Übergänge, alles nebelhaft Duftigen; die Belanglosigkeit der Vegetation, der Flüsse und Bäche für die Grundzüge der Landschaft, die ihre reinen ungebrochenen Farben aus Fels und Meer und Himmel zieht; dies alles vereint sich zu einem Bilde oder vielmehr zu einer Welt, die Manche von der ersten Stunde an so völlig in ihren Bann schlägt, daß sie alles andere darüber vergessen, während viele — sie sind wohl die Mehrheit — sich davon zunächst beunruhigt, bedrückt, oft sogar abgestoßen fühlen. Es ist der große Gegensatz zwischen heroischer und romantischer, plastischer und malerischer Landschaft. Nicht umsonst hat kein Maler bisher Griechenland wirklich wiederzugeben vermocht.

Diese Landschaft ist Menschen und Menschenwerk nicht hold; keineswegs unerbittlich wie gewisse Gebiete des Hochgebirges oder Nordlandes, zeigt sie eher eine olympische, gleichgültige Ruhe. Sie zerstört nicht viel, wenn man von Erdbeben absieht: nicht von Wind und Regen zerfressen wie nordische Bauten, sondern mit unversehrter, wunderbar patinierter Epidermis stehen die Tempel auf der Akropolis oder in Bassae. Aber es fehlt, natürlich mit einigen Ausnahmen, das scheinbar schützende, dem Auge versöhnliche Gewand der Vegetation, des Epheus, der überwuchernden Gewächse. Zwischen Säulen und Mauern breitet sich im Frühjahr ein Teppich bunter Blumen; aber diese erobern die Ruinen selbst nicht, verhüllen ihre Formen ebenso wenig wie die der Berge. Und es ist gewiß kein Zufall, daß in diesem Lande auch die Baukunst ganz im Plastischen wurzelt, voll kristallener Klarheit im organischen Aufbau, in der strengen Harmonie der Maße und der scheinbaren Einfachheit geradliniger, senkrechter tragender und wagrechter getragener Glieder; ebenso wenig ein Zufall, daß römische Bauformen im eigentlichen Hellas fremd und unorganisch wirken. Die Bogenstellungen des Herodestheaters stören die Harmonie der Akropolis, die nicht sehr zahlreichen Ziegelbauten in Griechenland passen schlecht in das Gesamtbild, während anderseits — und wiederum außerordentlich bezeichnend — drüben in landschaftlich anders gearteten Gegenden Kleinasiens mehrfach Ruinen rein römischen Charakters in ihrem Verhältnis zu Landschaft und Vegetation genau so harmonisch wirken wie in Italien.

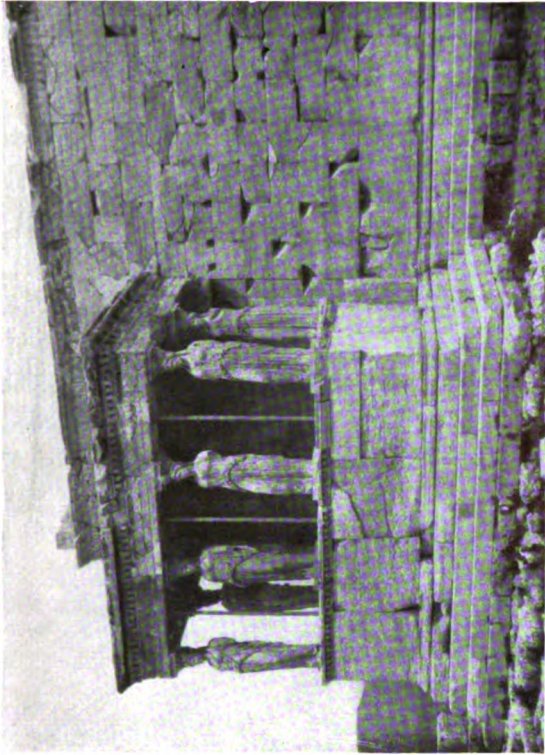
Dies alles muß erwägen, wer die Probleme der Pflege hellenischer Denkmäler richtig erfassen will. Es fällt dabei vor allem ein anderwärts sehr wichtiger Faktor fort: die Kontinuität der Entwicklung. Gewiß sind in Griechenland mehrfach antike Bauten dadurch gerettet worden, daß sie als christliche Kirchen Verwendung fanden. Ich erinnere nur an Parthenon und Theseion oder an den kleinen Marmortempel von Thera. Aber ein organisches Weiterleben ist hier ebenso wenig wahrzunehmen wie etwa bei den fränkischen Einbauten der Propyläen und des Erechtheions; und nicht anders steht es, was mir besonders wichtig scheint, bei großgriechischen Denkmälern wie dem Dom von Syrakus oder dem Concordiatempel von Girgenti. Die echt hellenische Architektur lehnt jede Verbindung mit einer fremden unerbittlich ab, wir erkennen hier eine unbedingte Antinomie.

Anders die römische Baukunst, auch wo sie im Formalen völlig aus griechischem Geiste erwachsen ist. Die Tempel am Tiber in Rom, oder der von Assisi, haben sich dem christlichen Kulte ohne Mißklang gefügt; und der Trierer Dom bietet, von seinem spätrömischen Kern bis zum barocken Umbau des Kurfürsten Franz Ludwig, das großartigste Beispiel einer über mehr als ein Jahrtausend hin erklingenden Harmonie. Nicht minder organisch vollzog sich, in Saloniki und Konstantinopel, der Übergang von byzantinischer zu islamischer Architektur. Aus rein künstlerischen Gründen wird kaum jemand daran gedacht haben, die Hagia Sophia ihres türkischen Beiwerks zu entkleiden, während man den Apollotempel von Syrakus gern aus den Fesseln des Dombaues befreit sähe. So wird, um zum Ausgang unserer Betrachtung zurückzukehren, kein Verständiger, und wäre er ein Anhänger der pietätvollsten, konservativsten Denkmalpflege, das Verschwinden des fränkischen Turms auf der Akropolis beklagen oder gar den Zustand zurückwünschen, als eine Moschee im Parthenon stand und die Propyläen in einer türkischen Bastion steckten. Wenn alte Zeichnungen von jenem Zustand ganz reizvolle Bilder geben, so darf man nicht vergessen, daß sie eben in jenem romantischen Ruinenstil gehalten sind, der hellenischen Bauten weder 'steht' noch ziemt. Ein Blick auf unsere Abbildungen 1 bis 3 spricht hier klarer als alle Worte.

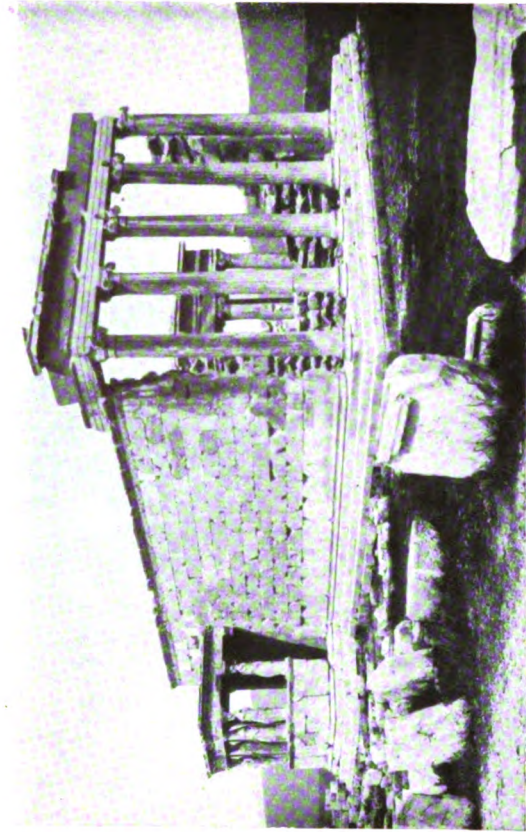
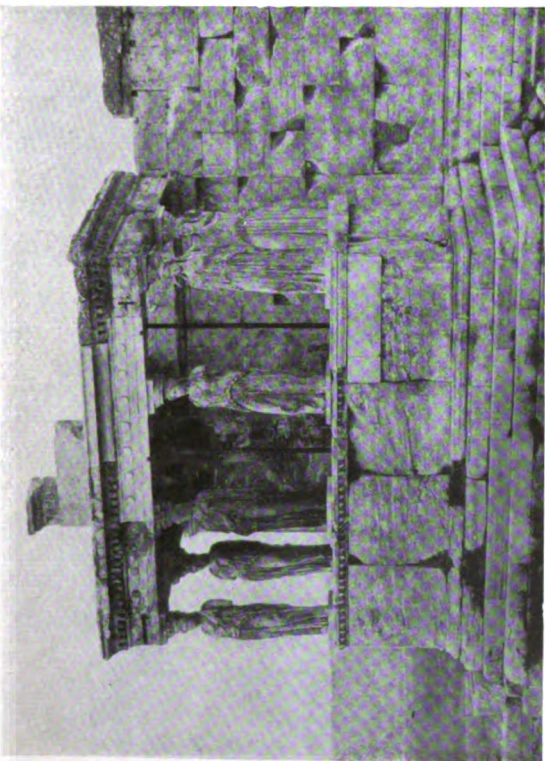
So vorbereitet wenden wir uns endlich den Denkmälern der Akropolis im einzelnen zu. Ihre Pflege im modernen Sinne hat vor fast einem Jahrhundert begonnen. Das Verdienst gebührt — was auch bei uns so gut wie unbekannt ist — einem Deutschen: Ludwig Roß, dem Begründer der Archäologie auf griechischem Boden. Ihm ist, selbst im engeren Kreise der Fachgelehrten, nur von ganz Wenigen Gerechtigkeit widerfahren. Und doch ist es schlechthin genial zu nennen, wie dieser junge Holsteiner fast vom ersten Tage seines griechischen Wirkens an die Methoden praktischer Archäologie auf klassischem Boden sozusagen intuitiv zum ersten Male erkennt und zur Anwendung bringt, als verstünde sich das von selbst. Landeskunde und Denkmälerstatistik, wissenschaftliche Ausgrabungstechnik mit Beobachtung und Verwertung der Schichten und Kleinfunde: Ludwig Roß hat sie, ohne Lehrer oder Vorgänger, alsbald beherrscht, ist Jahrzehnte lang ein unerreichtes Vor-



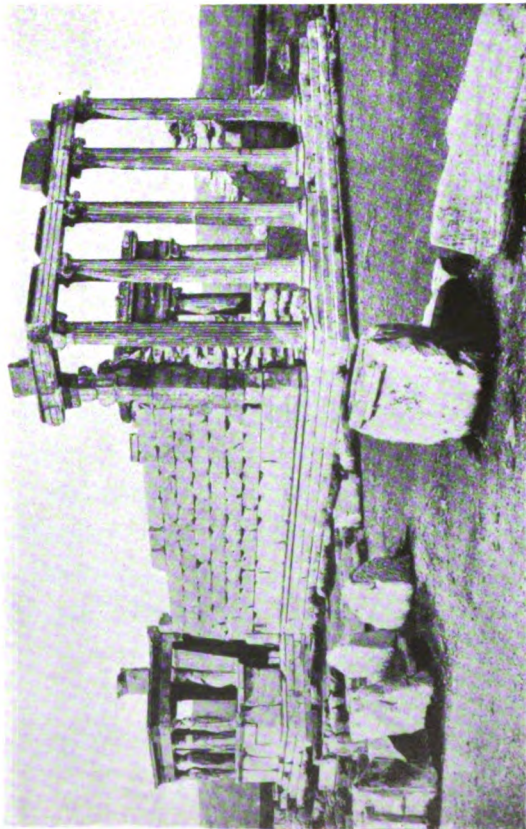
NIKETEMPEL NACH ROSS UND SCHAUBERT



KORENHALLE VON SÜDEN



ERECHTHEION VON SÜDOSTEN



ERECHTHEION VOR UND NACH WIEDERHERSTELLUNG

bild geblieben. Auch in der Denkmalpflege. Als er nach Athen kam, grub der Grieche Pittakis mit dem Deutschen Weißenborn an Parthenon und Propyläen (1833). Vier Jahre darauf wurde vor diesen die türkische Bastion abgetragen, der die Bauglieder des kostbaren kleinen Marmortempels der Athena Nike entstiegen (Abb. 4). Daß er nun wieder aufgebaut wurde, ist das Verdienst von Roß, der hier auch ein Vorbild der Zusammenarbeit zwischen Archäologen und Architekten gegeben hat (Taf. 6). Bei dieser ersten Restaurierung auf griechischem Boden ist mit musterhafter Rücksicht verfahren, nur das ganz Unerläßliche aus neuen Marmorblöcken eingefügt, auf alle weiteren Ergän-

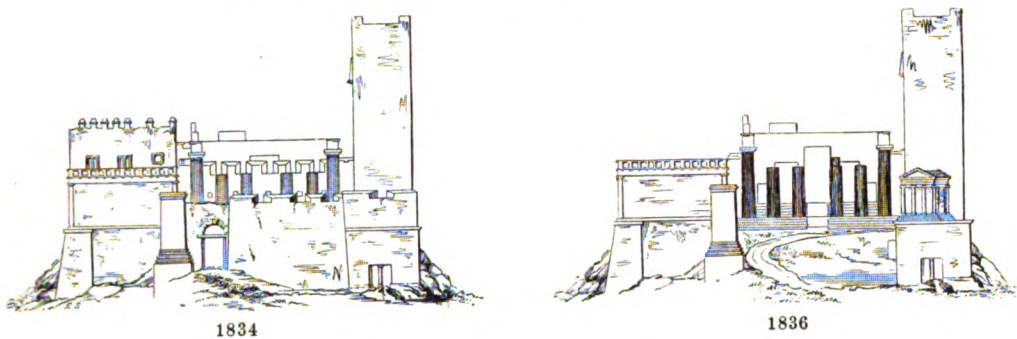


Abb. 4. Ausgang zur Burg vor und nach dem Aufbau des Niketempels.

zungen verzichtet worden. Nichts könnte ruhmvoller für Roß und seine Mitarbeiter Schaubert und Hansen sein, als daß in unseren Tagen ein mit allen modernen Verfeinerungen der Methode vertrauter Architekt wie Orlandos am Niketempel nur ganz wenig zu bessern fand.

Die Denkmalpflege erhielt sich auf der Akropolis nicht lange auf dieser Höhe. Die seit 1837 ausgeführten Reparaturen am Erechtheion (West- und Südwand) und Parthenon (vier Säulen der Nordseite, Teile der Cellamauern) waren häßliches Ziegelflickwerk. Auch damit hat man um 1850 aufgehört, und nunmehr blieb bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein alles liegen, so sorgsam und erschöpfend auch allmählich die Ausgrabung der Akropolis durchgeführt wurde. Bald galt es in weitesten Kreisen als Axiom, daß an diese ehrwürdigen Denkmäler nicht gerührt werden dürfe. Die nach dem Erdbeben von 1894 unerläßlich gewordenen Ausbesserungsarbeiten am Parthenon können hier außer Betracht bleiben, so wichtig sie an sich waren. Denn sie brachten keine Ergänzungen mit sich.

Es ist das hohe Verdienst des athenischen Architekten Nikolaos Balanos, daß er es gewagt hat, mit der Tradition des Sichbescheidens zu brechen. Als er im Jahre 1902 daran ging, das Erechtheion auszubessern, war von den Arbeiten der dreißiger Jahre ein großer Teil durch einen Sturm längst (1852) wieder umgeworfen worden. Balanos hat sich nicht auf eine bloße Sicherung der Ruine beschränkt. Im Ein-



Abb. 5. Erechtheion von Westen.

vernehmen mit Panagiotis Kavvadias, dem hochverdienten General-ephoros der griechischen Archäologie, und mit Wilhelm Dörpfeld hat er uns in langjähriger mühseliger Arbeit viel von der alten Erscheinung des herrlichen Baues wiedergeschenkt. Auf Grund einer Zeichnung von 1751 ist die Westwand in ihrer alten Gestalt erstanden, Stein für Stein mit der größten Genauigkeit an ihrer ursprünglichen Stelle verlegt (Abb. 5, 6). Die Südwand mit ihrem wunderbaren Abschlußprofil dehnt sich nun wieder von der Korenhalle (Tafel 7 oben) bis zur Ostfront, die ihren Fries aus schwarzem Marmor und ein Stück Gebälk darüber zurückerhalten hat (Tafel 7 unten); nur die von Lord Elgin entführte nördliche Ecksäule hat Balanos seinem Wiederaufbau leider nicht einfügen können. Mit einer der Karyatiden fristet sie weiter im Britischen Museum das Dasein der Verbannten. Dafür hat Balanos der nördlichen

Vorhalle wieder ihre alte Schönheit verliehen (Abb. 6). Dies alles ist fast ohne Verwendung neuer Blöcke aus den bisher wirr herumliegenden antiken Baugliedern wiederhergestellt worden, mit einer Sorgfalt und einer taktvollen Zurückhaltung, die geradezu eine neue Epoche griechischer Denkmalpflege einleiten. Dabei hat es auch an wichtigen wissenschaftlichen Ergebnissen nicht gefehlt. Ich erwähne nur



Abb. 6. Erechtheion von Westen.

die im Dache der Nordhalle freigelassene Öffnung über dem Dreizackmal des Poseidon, das nach altheiligem Brauch unter freiem Himmel bleiben mußte.

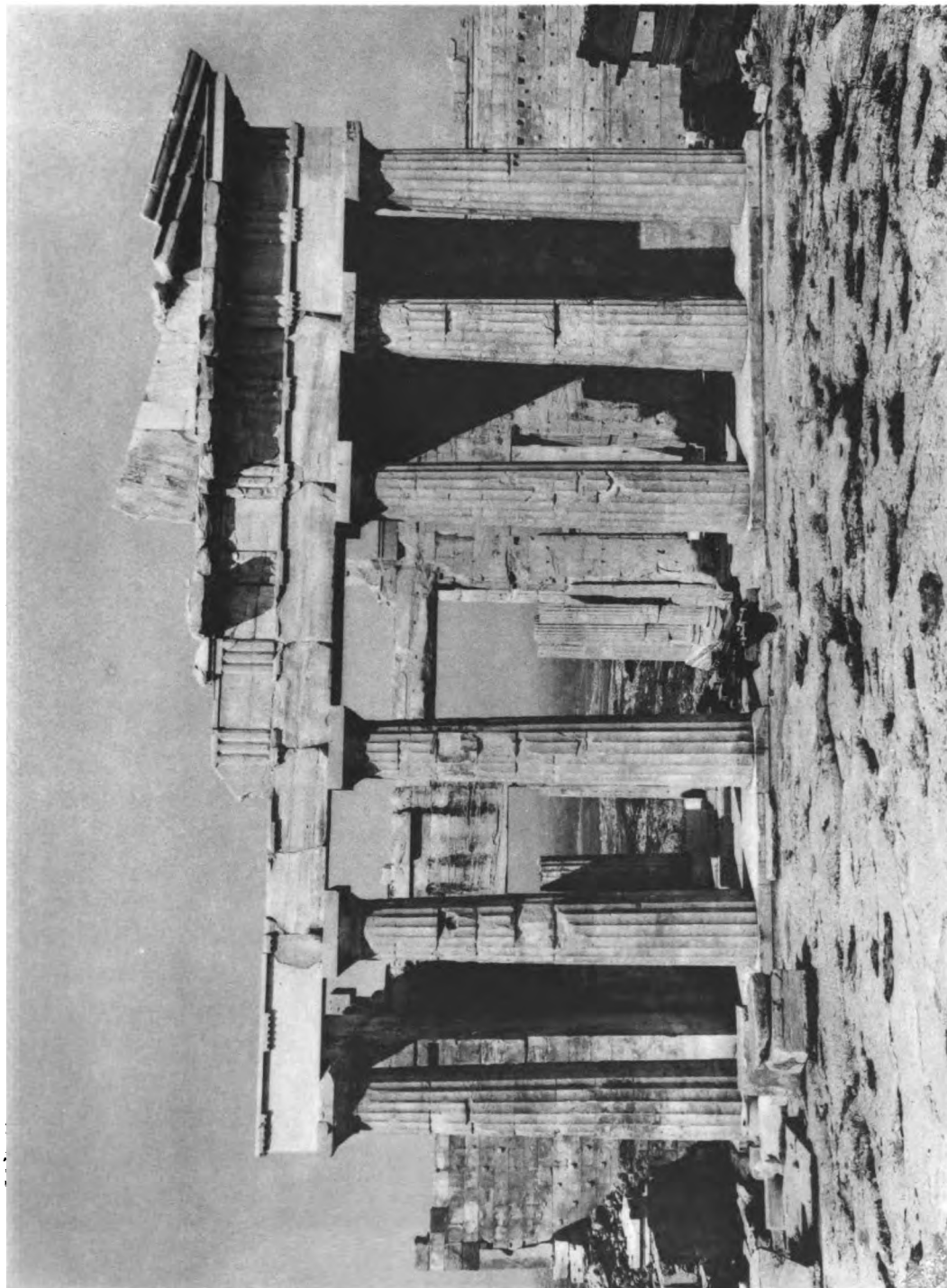
Im Jahre 1909 war die Arbeit am Erechtheion abgeschlossen. Aber schon 1908 hatte sich Balanos den Propyläen zugewandt, mit noch schönerem Erfolge. In sieben Campagnen (1908—1912, 1915—1917) ist die Ostfront dieses schönsten Festtores der Welt um Epistyl, Triglyphenfries und fast die Hälfte des Giebels mit Geison und Traufrinne bereichert worden. Ein Vergleich unserer Abbildungen 7, 8 und Tafel 8 lehrt ohne viele Worte, wie der traurig verstümmelten Ruine mit ihren des Gebälks beraubten und dadurch zwecklos ins Leere strebenden Säulen durch die Herstellung — bei der wiederum fast nur die alten am Boden



Abb. 7. Propyläen von Osten.

liegenden Blöcke Verwendung fanden — der ursprüngliche geschlossene Umriß, Wert, Stil und Rhythmus wiedergeschenkt sind. Zugleich gelangt die Osthalle jetzt zu ungeahnt großartiger Wirkung.

Noch verblüffender waren Balanos' Erfolge auf der Westseite der Propyläen (Abb. 9 u. Tafel 9). Hier hat er mit vollstem Recht auf eine Ergänzung der dorischen Außenfront verzichtet, wie überall, wo viele alte Bauglieder fehlen. Bloss eine einzige der ionischen Innensäulen mit einem Stück der Kassettendecke darüber steht wieder aufgerichtet vor uns (Tafel 10). Aber niemand konnte voraussehen, wie stark der Eindruck sein würde. In einzigartiger Weise hatte Mnesikles, der Schöpfer des Baues, die beiden altgriechischen Ordnungen vereinigt, indem er hinter die strenge gedrungene dorische Front einen Saal legte, dessen schlanke ionische Säulen mehr Raum frei ließen und zugleich durch ihre größere Höhe den Unterschied des Niveaus zwischen West- und Osthälfte ausglich. Das wußten wir längst. Aber der Gegensatz zwischen dorischer Wucht und ionischer Anmut, das schwungvolle Emporstreben der Innensäulen und die durch sie bedingte Raumwirkung kommen doch erst jetzt voll zum Bewußtsein. Bedauern muß



PROPYLÄEN VON OSTEN NACH WIEDERHERSTELLUNG

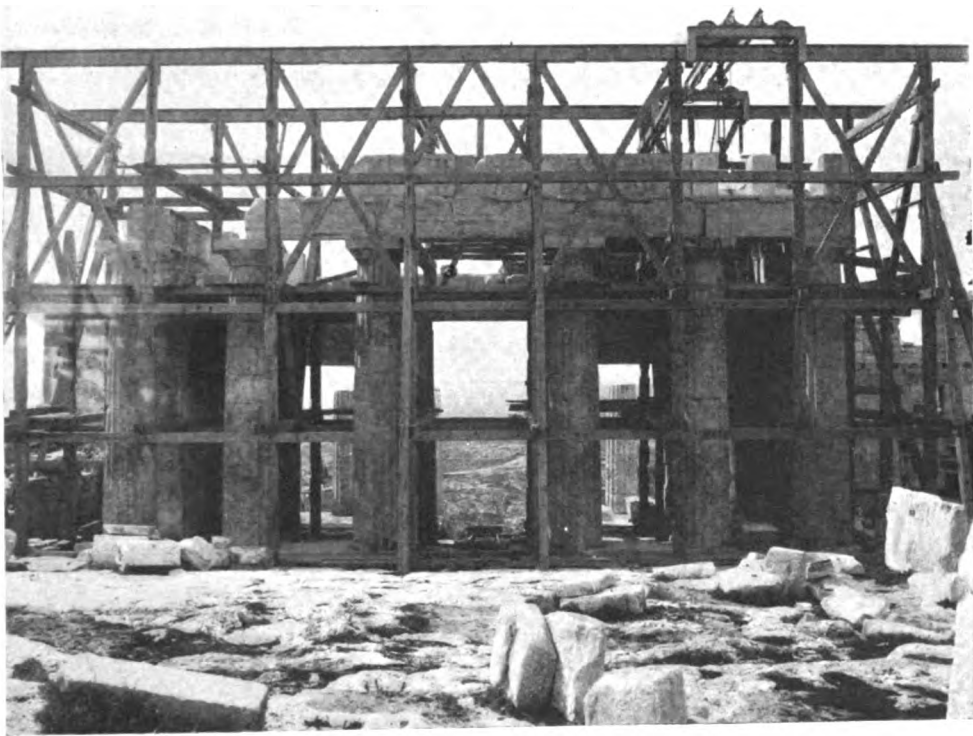


Abb. 8. Propyläen von Osten.



Abb. 9. Propyläen von Südwesten.

10*

man nur, daß die kostbaren Reste von vier ionischen Kapitellen zu einem einzigen vereinigt nun hoch oben auf dem Schafte ruhen, näherer Betrachtung unzugänglich (Tafel 10). Sie gehörten ins Museum der Akropolis, an ihre jetzige Stelle eine Nachbildung. Jene Bruchstücke verschiedener Kapitelle haben sich übrigens so tadellos zusammenfügen lassen, als stammten sie von einem und demselben Exemplar: nichts



Abb. 10. Blick in den Parthenon, von Osten.

könnte die nie wieder erreichte, moderner Feinmechanik vergleichbare liebevolle Akribie der attischen Steinmetzen einleuchtender zur Anschauung bringen.

Die vornehmste Aufgabe von allen blieb mit Recht dem Schlusse vorbehalten. Schon als er von 1898 bis 1902 die oben erwähnten Ausbesserungen am Parthenon leitete, hat Balanos die verstreuten Bauglieder des auch in technischer Vollendung unvergleichlichen



PROPYLÄEN VON SÜDWESTEN NACH WIEDERHERSTELLUNG



INNENANSICHT DER PROPYLÄEN



Abb. 11. Inneres des Parthenon, von Südwesten.

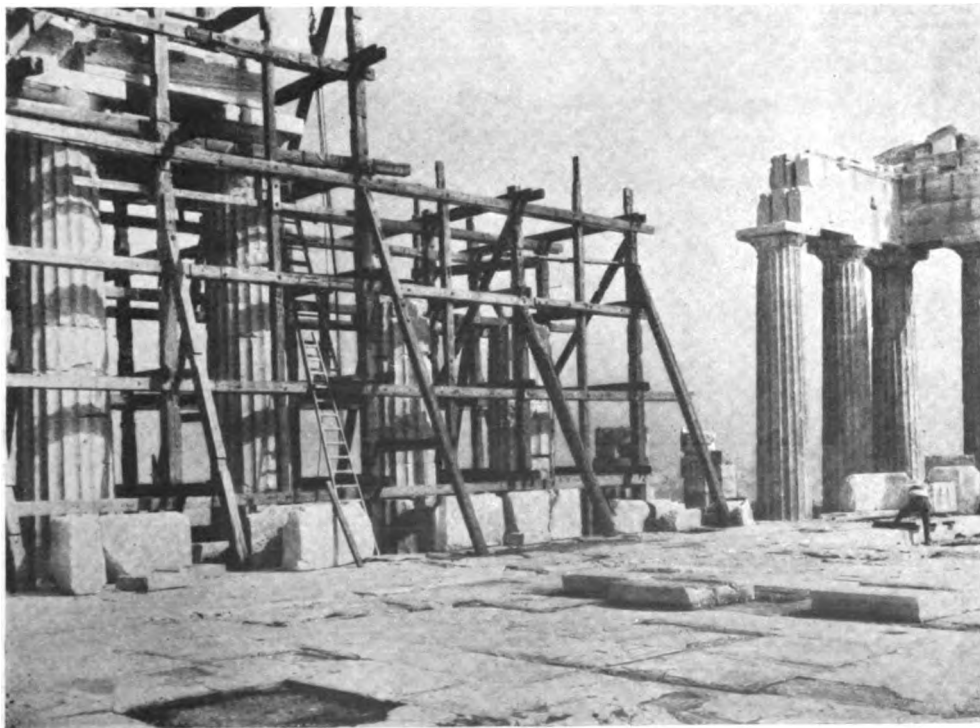


Abb. 12. Parthenon, Innenansicht der Nordseite.

Werkes Stein für Stein aufs eingehendste studiert, in der Überzeugung, daß ein getreuer Wiederaufbau wenigstens der Nordseite des Säulenkranzes möglich sei. Die Mühe hat sich reichlich schon dadurch gelohnt, daß sich aus der unerhörten Verfeinerung der Steinmetzarbeit fast für jedes einzelne Bauglied eine besondere individuelle Gestaltung



Abb. 13. Säule des Parthenon.

ergab; so ließ sich auch für die allermeisten der ursprüngliche Platz genau bestimmen. Die Kurvaturen des Parthenon, die feinen Abweichungen von der geraden Linie, welche die einzigartige lebensvolle Schönheit des Baues bedingen, sind schon oft behandelt worden. Indessen blieb es Balanos vorbehalten, mit einer seiner fernen Vorfahren würdigen liebevollen Versenkung in alle kleinsten Einzelheiten die Geheimnisse jener so überaus subtil abgewogenen individuellen Linienführungen wirklich zu erforschen und danach sein Material zu sichten. Dann erst ging er ans Werk.

Es gereicht der griechischen Altertumsverwaltung zu hoher Ehre, daß sie trotz der furchtbaren politischen und finanziellen Belastung des letzten Vierteljahrhunderts die gewaltigen Kosten auf sich nahm, welche Balanos' Arbeiten erheischten. Daraus erklärt sich auch die vieljährige Dauer dieser Arbeiten an Erechtheion und Propyläen. Beim

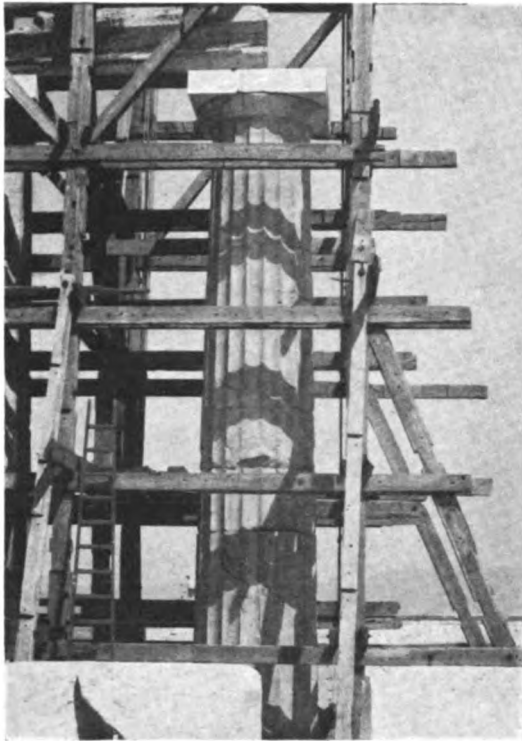


Abb. 14. Säule des Parthenon.

Parthenon hätten sie noch länger gewährt, wenn nicht amerikanische Spenden hier ein beschleunigtes Tempo erlaubten. So sind an der Nordseite die in den vierziger Jahren schlecht ergänzten vier Säulen wieder auseinander genommen, von den im ganzen fehlenden acht fünf ganz neu aufgebaut (Abb. 10–14). Die letzten drei werden hoffentlich im Laufe des nächsten Jahres vollendet sein und ihr Gebälk wieder tragen. Unsere Abbildungen 15–17 geben eine Vorstellung des zu erwartenden Eindrucks. Weiter wird die Wiederherstellung nicht geführt, auf den anderen drei Seiten verzichtet Balanos ganz darauf.

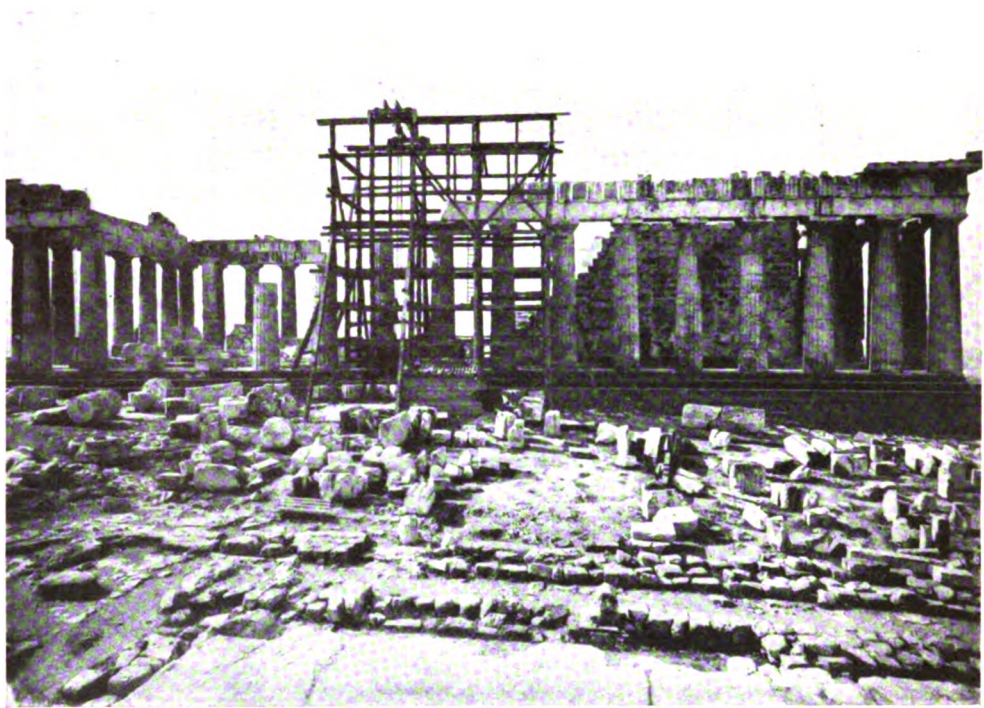


Abb. 15. Parthenon, Nordseite.

Nur eine Änderung ist am Parthenon noch vorgenommen worden, freilich eine ungemein wichtige und wirksame. Während der römischen Kaiserzeit war offenbar die westliche Eingangstür verbrannt und der Türsturz baufällig geworden. Man zog daher dicke marmorne Gewände ein und später an Stelle der schadhafte Architravblöcke einen flachen, 1872 erneuerten Ziegelbogen. Diese häßlichen Einbauten sind nun entfernt, ein Betonblock schließt oben das mächtige Portal ab, das nach mehr als anderthalb Jahrtausenden der Entstellung seine alte Majestät und Harmonie wiedergewonnen hat (Abb. 18, Tafel 11). Die Wirkung ist hier ebenso überraschend wie bei der ionischen Säule der Propyläen. Statt Marmor hat Balanos aus technischen Gründen und zur Vermeidung jeder Verwechslungsmöglichkeit am Parthenon meist gelblichen Kalkstein vom Piräus und eine besonders getönte Betonlegierung verwendet.

Man sollte denken, daß ein Chor dankbarer Anerkennung Balanos einstimmig entgegenschallen müßte. Niemals sind Wiederherstellungen



Abb. 16. Parthenon, geplanter Wiederaufbau.

gewissenhafter überlegt, sorgsamer und maßvoller ausgeführt worden, mit Ehrfurcht und Liebe, wie man sie Meisterwerken schuldet. Den-



Abb. 17. Parthenon von Nordwesten, ergänzt.

noch haben sich zahlreiche besorgte, warnende, auch protestierende Stimmen erhoben, zum Teil gewichtige Stimmen, die man nicht über-

hören darf. Freilich handelt es sich in der überwiegenden Mehrzahl nicht um Leute, die jene Arbeiten auf der Akropolis selbst eingehend betrachtet haben. Wenn man aber fern von Athen nur die allgemeine Kunde erhält, der Parthenon werde 'ausgebaut', dann sind, je nach dem Temperament des Einzelnen, Sorge oder Empörung nur allzu verständlich! Hier gilt es ein beruhigendes Wort zu sprechen über die Pietät und Sachkenntnis, mit der das große Werk durchgeführt wird.



Abb. 18. Blick auf die Westwand des Parthenon.

Indessen erschallen auch nicht wenige Stimmen, besonders aus Kreisen der Künstler und Schriftsteller, die aus anderen Gründen entweder alle Restaurierungen ablehnen oder wenigstens die des Parthenon: sie wollen das Meisterwerk des Iktinos vor den plumpen Händen der Archäologen schützen. Diese Stimmen sind die lautesten und zornigsten; sie heischen Antwort. Ihnen muß, bei allem schuldigen Respekt des Kunstgelehrten vor dem schaffenden Künstler, doch gesagt werden, daß sie gerade in diesem Falle nicht kompetent sind. Denn, wie ich



WESTPORTAL DES PARTHENON VON OSTEN

oben auszuführen versucht habe, gilt für einen attischen Tempel keineswegs das Maß, welches bei mittelalterlichen, selbst bei römischen Bauten angebracht wäre. Das Kolosseum ist durch die Entfernung seiner üppigen Vegetation eines ganz besonderen Reizes entkleidet worden, ein Ausbau der Konstantinsbasilika auf dem römischen Forum wäre sakrileg. Und kein Kunstverständiger würde heute mehr die Porta Nigra in Trier ihrer mittelalterlichen Erweiterungen berauben.

Auf der Akropolis aber gilt dies alles nicht. Da ist von Romantik ebenso wenig eine Spur gewesen wie in der attischen Landschaft ringsum,



Abb. 19. Der Parthenon, von Südosten.

aus der diese Bauten organisch emporgewachsen scheinen. Da ist das Fehlen wichtiger Bauteile kein malerischer Reiz, sondern eine schmerzliche Verstümmelung, welche das Wichtigste des künstlerischen Eindrucks empfindlich mindert: organischen Aufbau, Gleichgewicht der tragenden und getragenen Teile, Rhythmus der Linienführung, plastische Vollendung. Nur wer dies alles kennt, auch die Beziehung des Bauwerkes zur Landschaft, und zwar aus inniger Vertrautheit und Ehrfurcht kennt, besitzt ein wirklich gültiges Urteil über das, was hier geschehen darf und soll. Er wird sich durch das altgewohnte und -geliebte Ruinenbild nicht ablenken lassen von der wichtigsten Forderung, daß der Parthenon allen störenden Beiwerks entkleidet werde, wie das so schön am Westportal geschehen ist. Bei einem so ganz auf Geschlossenheit der Wirkung, auf höchste Verfeinerung des scheinbar

Schlichten gestellten Bau kann auch, so paradox das klingen mag, eine Lücke als Beiwerk wirken, insofern sie von dem harmonischen Spiel der Linien ablenkt. Solche Lücken zu schließen, wo es ohne aufdringliches Erneuern angeht, ist Dienst am Kunstwerk; wir wollen Balanos Dank dafür wissen.

PLATOS STELLUNG IM AUFBAU DER GRIECHISCHEN BILDUNG

VON
WERNER JAEGER

II. DER WANDEL DES PLATOBILDES IM NEUNZEHNTE JAHRHUNDERT

Rund hundert Jahre sind vergangen, seit Schleiermacher sein großartiges deutsches Platowerk geschaffen hat, und heute kann man zurückblickend sagen: Dieses Werk bedeutete eine vollkommene Renaissance des größten griechischen Philosophen, an dessen geistigem Besitz es zum ersten Male dem ganzen deutschen Volke Anteil gab. Die Zeit des italienischen Humanismus hatte zuletzt dem Plato einen inbrünstigen Kult gewidmet, wie er in seiner zentralen Stellung in Raffaels Schule von Athen oder in Michelangelos Sonetten oder in der Gründung der platonischen Akademie durch die Mediceer in Florenz seinen Ausdruck findet. Aber die Jahrhunderte der Aufklärung standen dem mystischen Pantheismus dieser mehr neuplatonischen als platonischen Bewegung fremd gegenüber, und höchstens ästhetische Idealisten wie Shaftesbury oder spekulative christliche Theologen wie Cudworth in England lassen eine Nebenlinie des geistigen Lebens erkennen, die den Renaissanceplatonismus fortsetzt und neuen Bedürfnissen anpaßt. Die gelehrte Philosophiegeschichte, die in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit dem Erwachen des historischen Interesses einsetzt, weist zwar die dickleibigen Wälzer von Brucker und Tennemann über Plato auf, allein schon die äußere Anlage dieser Werke läßt erkennen, daß die rationalistische Periode den Zugang zu Plato nicht finden konnte. Sie liefern beide ein System der platonischen Philosophie, oder da Plato kein solches geschrieben hat, suchen sie es nachträglich aus einzelnen Äußerungen seiner Dialoge zu rekonstruieren, weil für sie feststeht, daß die Systemform die einzige Form sei, die eines Philosophen würdig sei, und man auch bei

Plato zu einer solchen gelange, sobald man die schriftstellerisch-dialogische Einkleidung seiner Gedanken abgestreift habe.

Erst die deutsche Romantik und Friedrich Schlegels neuer Begriff der Form als der Seele des Kunstwerks eröffnete einen Weg auch zu Platos Verständnis. Und Schlegel selbst war es ja, der seinem Freunde Schleiermacher den entscheidenden Anstoß gab, den deutschen Plato zu schaffen, der in seiner Weise vielleicht einen noch viel tieferen Einfluß, wenn auch keine so in die Breite gehende Wirkung auf das deutsche Geistesleben geübt hat wie der deutsche Shakespeare Schlegels und Tiecks. Der Entschluß, Plato Werk für Werk zu übersetzen und ihn selbst — leider in einem heute für uns nicht mehr genießbaren antiken Deutsch — zum Leser sprechen zu lassen, offenbart die völlig veränderte Stellung zum Problem der dialogischen Form der platonischen Schriften. Sie können nach Schleiermachers Ansicht nicht durch einen modernen Auszug ersetzt werden, indem man ihren Gedankeninhalt auf ein System bringt, sondern gerade in der schriftstellerischen Form, durch die sie zu uns spricht, liegt das Wesen der platonischen Philosophie offen zutage. Plato stellt den Leser nicht vor einen zusammenhängenden dogmatischen Lehrvortrag, er versetzt ihn mit künstlerischer Kraft der Darstellung in das dramatisch bewegte geistige Ringen, wie er selbst es als junger Mensch erlebt hatte, als er in den Kreis des Sokrates eintrat. Was Philosophie hier war, vermochte niemand zu ahnen, der nicht die ununterbrochene Denkanspannung dieses großen Fragers an der eignen Seele einmal gespürt hatte, nicht nur als strenge Zucht des Intellekts, sondern in der seelenlenkenden Macht des Zaubers, womit er die Geister erregte und so manchem Hörer für sein ganzes Leben die innere Richtung gab. Diesen an Sokrates erlebten Begriff der Philosophie, Philosophie als Denken und Leben, *λόγος καὶ βίος*, ja als ein Leben, das auch den Tod für die erkannte Wahrheit nicht scheut, will der philosophische Künstler in seiner erzieherischen Größe verewigen und damit auch die Wirkung selbst. So sehr fühlt er sein eignes Sein und Denken als bloße Wirkung des Sokrates, daß er die eignen Gedanken, die sich ja tatsächlich aus der inneren Dialektik einiger weniger sokratischer Grundüberzeugungen entwickelt haben, aus diesen Gesprächen des Sokrates hervorgehen und durch den Mund des Sokrates aussprechen läßt, als wären sie dessen Eigentum. Das sind sie gewiß nur in sehr bedingtem Sinne, insofern der Baum nicht zu denken ist ohne

den Keim, aber das Hervorwachsen der platonischen Philosophie aus diesem sokratischen Keim ist für Plato das von seinem Sokrateserlebnis eben untrennbare Resultat, und die Darstellung dieses Prozesses in seinem inneren Zusammenhang und methodischen Fortschritt von Stufe zu Stufe ist für ihn der einzig denkbare Weg, um den Hörer, der sich von dem Ethos der platonischen Sokratesgestalt hat innerlich ergreifen lassen, nun auch dahin zu führen, wohin der von Sokrates in Plato erweckte Logos diesen selbst geführt hat. So faßt Schleiermacher die gesamte Schriftstellerei Platos als einen grandiosen Plan aus einem Guß, als eine prästabilisierte Harmonie, wo ein Glied an das andere anschließt und dieses voraussetzt, um wieder ein anderes vorzubereiten. Dieser Plan ist durchaus erzieherisch und teleologisch in seiner ganzen Anlage, indem er von den Werken elementaren und formalen Charakters zu den konstruktiven und darstellenden aufsteigt. Die Wiederherstellung der beabsichtigten Ordnung, wie Schleiermacher sie mutmaßt und durch eine Einteilung der Werke in Gruppen veranschaulicht, setzt seinem Platowerk die Krone auf und gibt Plato für die Gegenwart die Bedeutung zurück, die seiner Idee für alle Zeiten gebührt: sie hebt ihn über allen beschränkten Widerspruch der Parteien empor und proklamiert ihn als den ewigen Führer zur Philosophie als einer unendlichen Aufgabe.

Die Schleiermachersche Platointerpretation hat für die moderne Geisteswissenschaft eine ähnlich klassische Bedeutung wie die alexandrinsche Homerforschung für die Philologie im älteren Sinne. Wie diese an der Riesenaufgabe des Homertextes ihre Methoden ausgebildet hat, so ist am Plato als dem verwickeltsten, voraussetzungsreichsten Objekt, das die Altertumsforschung dem nachschaffenden Verstehen bietet, die Idee der philologischen Interpretation im neueren Sinne des Wortes erwachsen. Das Äußerste, was die Philologie in Hinsicht des kongenialen Verstehens zu leisten vermag, wird stets am Plato offenbar werden, und auch was sie nicht kann, wird man hier am deutlichsten erkennen können. Denn hier handelt es sich nicht nur um die Aufhellung der Struktur des einzelnen Werkes, sondern zugleich um das Verhältnis des einzelnen Werkes zum Lebenswerk, um die letzten Prinzipienfragen, wie man dem Ganzen der produktiven Wirksamkeit dieses Schriftstellers gegenüberzutreten müsse. Das zeigt das Schicksal der Schleiermacherschen Idee von Platos Schriftstellerei im neunzehnten Jahrhundert. Schleiermacher hatte sich Plato als philosophisch fertig vorgestellt, als er seinen Plan ent-

warf, den gesamten Umkreis der sokratischen Gespräche darzustellen. Plato hatte zweifellos eine Entwicklung hinter sich, als er begann zu schreiben, aber die Entwicklung, die seine Werke, im Sinne Schleiermachers richtig geordnet, den Leser durchmachen lassen, ist nicht mit diesem persönlichen Werdegang Platos identisch, sondern ein planmäßiges methodisches Fortschreiten zu einem im voraus feststehenden Ziel. Es ist ein pädagogischer Stufengang der Dialektik, nicht der jeweilige Niederschlag der zeitlichen Fortschritte Platos, den wir von Station zu Station verfolgen können. Diesen strengen Begriff des teleologisch organisierten Gesamtwerkes hat die Folgezeit nach und nach durchlöchert und zersetzt. Sie stellte sich das Schaffen eines Schriftstellers sprunghafter, momentaner, stimmungsmäßiger vor, vor allem suchte sie in seinem Werk nicht nur die sachliche Leistung, sondern die menschliche Person und ihre geistigen Schicksale. Sie sah das Werk als Ausdrucksform einer interessanten Subjektivität an, nicht als Objektivation eines Ichs, das sich selbst hinter seine Schöpfung zurückzieht. Dieser Gesichtspunkt ist spezifisch modern; dem Altertum fehlte dazu das vorwiegend psychologische Interesse. Doch wenn unsere psychologische und biographische Neugier bei den Alten auch gewöhnlich nicht auf ihre Kosten kommt, weil sie mit dem Ausdruck ihres Ichs äußerst sparsam sind, schien gerade Plato eine Ausnahme zu machen und der Wechsel der Stimmungen in seinen Schriften, die erlebnishaften Gegenwärtigkeit seiner Szenen, die leidenschaftliche Schärfe seiner Charakteristik, ja der anscheinende Widerspruch seiner Äußerungen über dieselbe Sache in den verschiedenen Werken legte nahe anzunehmen, daß wir in den letzteren doch Dokumente der persönlichen Entwicklung Platos sehen müssen. Die Aufgabe, Platos schriftstellerische Absichten nachzuverstehen, kompliziert sich also jetzt durch die ständig zunehmende Rücksicht auf das unabsichtliche Moment der sukzessiven Veränderung seines Standpunkts.

Seitdem K. Fr. Hermann 1839 in seinem Werk „Geschichte und System der platonischen Philosophie“ zuerst den Gedanken der Entwicklung in die Forschung eingeführt und den Angriff gegen die Schleiermachersche Platoauffassung eröffnet hatte, hat der Streit jahrzehntelang hin und her geschwankt, wie weit dem neuen Prinzip der Erklärung zu vertrauen sei, doch war die Tendenz vorwiegend dafür. Der erste große Schlag gegen Schleiermachers Position war die Entdeckung Hermanns von der späten Entstehung des Phaidros. Schleiermacher hatte ihn für ein Jugendwerk

Platos gehalten und ihn als Programm seiner schriftstellerischen Tätigkeit erklärt. Der zweite Schlag folgte mit der Datierung der sogenannten dialektischen Dialoge, des Theätet, Parmenides, Sophistes, Politikos einschließlich Timaios, Kritias, Philebos durch die Engländer. Dies ist wohl die größte Revolution, die die Platoforschung seit Schleiermacher gesehen hat. Diese Dialoge, die sich teilweise mit scheinbar elementaren logischen Problemen befassen und selbst betonen, daß man diese Klassifikationsversuche zur formalen Übung in der Dialektik treiben solle, hatte Schleiermacher als einleitende Gruppe an den Anfang seiner pädagogischen Reihenfolge und damit auch an den Anfang der Produktion Platos gesetzt. Nun wurde durch stilistische Untersuchungen bewiesen, daß sie mit dem Alterswerk, den Gesetzen, in dieselbe Periode gehören. Plato war also erst im Alter immer tiefer in diese Abstraktionsprobleme hineingeraten, sie hatten sich aus der Ideenlehre entwickelt, und Aristoteles setzte diese Forschungen fort. Manche deuteten jetzt die Zweifel an der Ideenlehre, die der Parmenides kennt, als Entwicklung Platos von der Ontologie seiner früheren Zeit zu einer moderneren, rein logischen, nominalistischen Auffassung des Begriffs, so Jackson und Lutoslawski; andere wie Natorp und die Marburger Schule leugneten zwar diesen Bruch in Platos Entwicklung, wurden aber dadurch dazu gedrängt, auch die frühen Schriften in diesem scheinbar moderneren Sinne zu interpretieren und die Ideen für bloße 'Gesetze' zu erklären. Plato wurde dadurch Kant angenähert und aus der überparteilichen königlichen Stellung als symbolischer Führer der Philosophie herausgedrängt, die Schleiermacher ihm gegeben hatte; er wurde jetzt zum Parteiführer einer aktuellen philosophischen Gruppe, der neukantianischen Schule, deren Aufkommen zeitlich mit der Entdeckung der späten Abfassungszeit der dialektischen Dialoge Platos zusammentraf.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie das Platobild sich im Lauf der Jahrzehnte durch die Bewegung der wissenschaftlichen Forschung verschiebt und von welcher Seite die jeweiligen Anstöße zum Fortschritt gekommen sind. Nachdem die Fachphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts sich vergeblich mit ihren Denkmethoden und ihrer systematischen Denkform an der Aufgabe gemüht hatte, war die entscheidende Wendung von Schleiermacher ausgegangen, einem einzigartigen Genie, das weder Fachphilosoph noch Fachphilolog war, sondern zu beiden in einem gewissen Gegensatz stand. Andererseits band gerade er durch

seine künstlerische Sehweise und durch seinen neuen Formbegriff philosophische und philologische Betrachtung zu einer höheren Einheit zusammen, wie es nach ihm keiner wieder vermocht hat. Die Philologie im Sinne Schlegels und Schleiermachers als geisteswissenschaftliche Interpretation und Wissenschaft der geistigen Form ist bis heute ein Ideal geblieben, das keine Nachfolge gefunden hat. Dann setzt die Einzel- forschung der Philologie mit ihren Funden ein, und es muß betont werden, daß die entscheidenden Erkenntnisse, auf denen unser heutiges Bild von Plato ruht, ihrer exakten Arbeit zu danken sind. Die Fachphilosophie nahm ihr die Arbeit dann erst wieder aus der Hand an dem Wendepunkte, wo die Datierung der Alterswerke die philosophische Interpretation der Ideenlehre und damit die Auffassung der Gesamt- richtung der platonischen Entwicklung vor völlig neue Probleme stellte. Und obgleich es ausgesprochen werden muß, daß die von philosophischer Seite (besonders Natorp) gemachten Versuche, das Rätsel der logischen Entwicklung Platos zu lösen, zunächst gescheitert sind, weil philosophische und historische Begabung, wenigstens im höheren Sinne, sich selten in einem Kopf zusammenfinden, so haben diese scharfsinnigen Durch- denkungen des Gesamtkomplexes nach einer bestimmten Seite, der lo- gischen, doch zur Vertiefung des Verständnisses und zur richtigen Pro- blemstellung weit mehr beigetragen als die gleichzeitige philologische Einzelforschung, etwa die doch recht problemlosen, von philologischer Seite so viel gepriesenen Inhaltsanalysen platonischer Dialoge von Bo- nitz oder die Stilbeobachtung, die nach den oben gerühmten großen Anfangserfolgen bald in Mikrologie und mechanische Statistik ausartete und die Bejahungspartikeln in der Sprache der platonischen Schriften in Prozenten ausrechnete. Es ist klar, daß die Mitwirkung der Philo- logie, soweit sie sich auf diese Methoden beschränkt, an einer so ver- wickelten geisteswissenschaftlichen Aufgabe, wie Plato sie stellt, doch nur eine subsidiäre sein kann. Kein Mensch liest heute mehr die zahllosen philologischen Dissertationen über die Frequenz der verschiedenen Par- tikeln in den einzelnen Dialogen, sie finden sich aufgezählt in dem kompilatorischen Buch von Lutoslawski, diesem Massengrab der 'Stylo- metrie', dort hat jede ihr Kreuz als Zeichen ehrenvoller Vergessenheit erhalten.

Inzwischen hatte die Philologie jedoch in ihrer Gesamtentwicklung einen gewaltigen Ruck vorwärts getan, sie hatte sich zur klassischen

Altertumswissenschaft ausgeweitet und geschichtlich vertieft und ging mit neuen Mitteln an die Bewältigung der schwierigsten Aufgabe heran, die ihr gestellt ist: an das nachschaffende innere Verständnis der großen geistigen Erscheinungen der antiken Literatur. So sind zeitlich kurz nacheinander, sachlich völlig unabhängig nebeneinander zwei Leistungen erwachsen, die einen gewissen Abschluß der beiden Hauptforschungsrichtungen des letzten Halbjahrhunderts bedeuten und daher aus der umfangreichen Literatur besonders hervorgehoben und charakterisiert werden mögen: der zweibändige Platon von Wilamowitz und Stenzels tiefbohrendes Werk über die Entstehungsgeschichte der platonischen Dialektik. Das Buch von Stenzel, 1917 erschienen, bringt die Probleme, die die logische Erforschung der platonischen Philosophie seit der Umdatierung der Altersdialoge in den letzten Dezennien mehr aufgeworfen als befriedigend gelöst hatte, zu einer glücklichen und überraschenden Klärung, indem hier zum erstenmal die philosophischen Mißverständnisse aufgedeckt werden, in welche modernes Denken seiner Natur nach geraten mußte, solange es die eignen Begriffe und Denkmittel auch bei Plato allzu sorglos als vorhanden voraussetzte und die Tendenz seiner Entwicklung unmittelbar aus den eigenen modernen Fragestellungen verstehen zu können glaubte. Die Verbindung sachlich-philosophischer Interpretation der methodologischen Äußerungen Platos mit zartem Verstehen ihrer individuell griechischen Färbung und Bedeutung und die Bewährung dieser Methode oder richtiger gesagt: dieser neuen Sehweise in immer erneuter, echt philologischer Hingabe an die Schwierigkeiten der einzelnen Texte ließ Stenzel zum ersten Male zur eindeutigen Feststellung des 'Richtungssinnes' der bisher wohl immer behaupteten, aber nicht wirklich scharf faßbaren Problementwicklung der Logik Platos gelangen und so für ein zentrales Teilgebiet den geistigen Hergang im wesentlichen rekonstruieren. Der Wert dieses Ergebnisses für die gesamte Platoforschung liegt besonders darin, daß Stenzel die Tatsache einer philosophischen Entwicklung Platos gerade in dem Augenblick in concreto greifbar machte, wo infolge eines etwas vagen und unbestimmten Gebrauchs namentlich von seiten der Philologen der Begriff der Entwicklung in seinem Wert als Erklärungsprinzip ernstlich gefährdet schien und schon die Reaktion vor der Türe stand mit ihrer vom philosophischen Standpunkt durchaus berechtigten Gegenfrage nach der inneren Einheit im Denken Platos. Wie diese

innere Einheit mit lebendiger, wahrhaft organischer Selbstentfaltung vereinbar sei, das hat gerade Stenzel für die Ideenlehre bewiesen. Freilich ist damit zugleich ein für alle Male Schluß gemacht mit einem Begriff der Entwicklung, der nicht der Forderung der inneren Einheit der sie beherrschenden Richtungssinns gerecht wird oder diese Einheit statt im philosophischen Gedankenfortschritt in der bloß subjektiven Einheit der allseitigen persönlichen Selbstdarstellung des Schriftstellers sucht. Der größte Fehler der philologischen Platoforschung der letzten Jahrzehnte scheint mir zu sein, daß man Plato in einseitiger Weise als Künstler und Dichter auffaßt, wie man früher ähnlich einseitig die schriftstellerische Form des Dialogs als bloße Einkleidung eines sich dahinter verbergenden Systems aufgefaßt hatte. War es für die letztere Betrachtungsweise ein apriorischer Grundsatz gewesen, daß ein Philosoph in dem fertigen Gehäuse eines einheitlichen Systems wohne, so wurde es für die Philologie kraft ihres historischen Entwicklungsglaubens fast zum Dogma, daß Plato sich nicht nur im ganzen seines Schrifttums, sondern von Werk zu Werk entwickelt habe. Jeder Dialog ward als Station aufgefaßt, als Ausdruck einer eben erreichten Stufe der Erkenntnis, ja teilweise als Ausdruck bloßer wechselnder Lebensstimmungen und Gefühle des Autors. Hier wirkt die aus dem subjektiven Lyrismus moderner Kunstauffassung geborene Diltheysche Gleichung: Erlebnis und Dichtung trübend und fälschend in die Interpretation der ganz anderen Geistesart antiker Dichter und Philosophen hinein. Konstitutive Elemente des platonischen Denkens werden so zu transitorischen Gefühlsanwendungen verflüchtigt, man verschwendet unnötig viel Kraft auf das Aufspüren momentaner Anlässe, wo es sich um dauernde innere Struktur und um objektive Notwendigkeiten handelt, die aus der Sache selbst sich ergeben. Darüber vernachlässigt man die bei einem dramatischen Dichter allerdings nicht so wichtige Frage, die aber bei einem Philosophen zur Hauptfrage wird, nach dem sachlichen Verhältnis der einzelnen Werke zueinander und nach dem Sinn und der Form des Gesamtwerks, wie es sich in der festgestellten Folge der Schriften Platos darstellt. Hier liegen die Schwächen oder mindestens inneren Unklarheiten unserer ganzen neueren Forschung, die bei der Behandlung jeder Einzelfrage zu peinlicher Unsicherheit führen müssen. Wie mir scheint, bedeutet die Stenzelsche Erkenntnis der strengen Folgerichtigkeit in der Entwicklung einen energischen Vorstoß gegen diese Vorstellung der Halt- und

Planlosigkeit in den sich angeblich widersprechenden Äußerungen Platos und gegen den grundsätzlichen Agnostizismus, der überhaupt daran verzweifelt, eine innere ratio mit unserem Wissen jemals in seiner Schriftstellerei nachweisen zu können. Sie hat ferner neben der Sprachanalyse und -statistik, die in letzter Zeit das Recht, über die Chronologie der platonischen Schriften mitzureden, für sich allein in Anspruch zu nehmen suchte, die inhaltliche Untersuchung der Dialoge als das eigentlich entscheidende Moment von neuem zur Geltung gebracht.

Das große Werk von Wilamowitz kann hier in seiner Stellung in der Geschichte der Platoforschung nicht erschöpfend gewürdigt werden, ohne auf seine Haltung zu allen den Fragen, die wir im vorigen prinzipiell erörterten, näher einzugehen. Es möge gestattet sein statt dessen kurz zu sagen, daß die grundsätzliche Ausschaltung des Philosophischen, wie Wilamowitz sie vornimmt, für eine Biographie Platos, wie er sie geben will, natürlich ihre Berechtigung behält, auch wenn man sich klar ist, daß die Form der platonischen Werke und deren gegenseitiges Verhältnis nicht ohne den Gehalt erfaßt werden kann. Dafür hat die Beschränkung auf das Leben den Vorteil, daß dieses Leben selbst sich in seiner philosophischen Bedeutung zeigt, wie für Plato *λόγος καὶ βίος* ja erst in ihrer Einheit das Wesen der Philosophie ausmachen. Es wird damit auf die Einseitigkeit einer Betrachtung hingewiesen, die gewisse allgemeine Denkergebnisse von der konkreten geschichtlichen Gesamtercheinung Platos abstrahieren zu können meint, anstatt zu begreifen, daß seine Größe für uns wächst, wenn wir ihn möglichst so sehen wie er war. Daß er dazu in seine athenische Vaterstadt und Gesellschaft, in den Kreis der Akademie und in die großen politischen und geistigen Beziehungen wiederhineingestellt werden muß, die sein Leben mit der zeitgenössischen Umwelt verknüpfen, hatte schon die Geschichtswissenschaft, besonders Ed. Meyer betont und war für Wilamowitz selbstverständlich, wenn er auch das Milieu als Erklärungsprinzip mit Recht ablehnt. Er war auch hier vor allem berufen, den antiken Dingen ihre volle, farbige Realität erst einmal wiederzugeben, ehe man an ihre geistige Analyse ging. Seine Darstellungen der einzelnen Werke sind denn auch weniger Versuche einer Analyse der Form und des Gehalts in sich bedeutsamer Gebilde, als gesehene Bilder, die sich irgendwie aus dem Lebensflusse emporheben und dessen Frische und Lebenswärme noch atmen. Und noch ein zweites ist für die künftige Platoauffassung in dem Bilde

von Wilamowitz von größter, ja grundlegender Bedeutung. Die Konzentration der Forschung der letzten Jahrzehnte auf die späten Dialoge und auf das Problem der Ideenlehre war methodisch betrachtet berechtigt und fruchtbar, wie gerade das Stenzelsche Buch als Abschluß dieser Wegstrecke uns gezeigt hat. Denn wenn sich eine Entwicklung des Philosophen wirklich nachweisen ließ, so durfte man am ehesten hoffen, sie auf dem Gebiete zu finden, wo sie uns von dem unmittelbaren Schüler Platos, von Aristoteles, direkt als eine in der Akademie allgemein anerkannte Tatsache bezeugt wird. Auch gab die Beschränkung der Beobachtung der Entwicklungssymptome auf den schmalen Ausschnitt des Logischen, der durch sämtliche Werke Platos hindurchgeht, mehr Aussicht auf Festlegung eines einheitlichen Bildes und bestimmter Etappen, wie sich dies wiederum in Stenzels Entdeckung bewahrheitet hat. Aber es ist nicht zu leugnen, daß auch noch ein altes Vorurteil lange dazu beigetragen hat, die ideentheoretische Seite so stark in den Vordergrund zu rücken, nämlich die der modernen Fachphilosophie so naheliegende, als selbstverständlich vorausgesetzte Gleichung des Logischen mit dem Wesen und eigentlichen Kern der Philosophie, wobei dann das Logische wieder in dem spezifisch modernen Sinne genommen wurde, daß man erst die ontologische Seite und die Einheit mit dem Ethischen abzog, um das 'Rein'-Logische zu erhalten. Gegen eine so einseitige modernisierende Verengung dessen, was Philosophie für Plato war, bedeutete Wilamowitz' Darstellung des Philosophenlebens als realer Wesensausdruck des philosophischen Logos einen heilsamen Rückschlag, ja die Wiedergewinnung Platos für den „Humanismus“, wie sie in der Richtung der ganzen neueren wissenschaftlichen Entwicklung lag. Denn so hoch uns der Wert steht, den Plato für die Fachphilosophie unserer Zeit oder für eine einzelne Schule hat, indem er als ihr Ahnherr erscheint und ihre Begriffe sich mit den seinen berühren, höher stellen wir, was er uns als Korrektiv der modernen Philosophie und Kultur bedeutet, und dies ist es doch wohl vornehmlich, die Erhöhung und Vervollständigung des Bildes der Philosophie, das die jetzige Philosophie uns bietet, weshalb immer von neuem ungezählte Scharen zu ihm hindrängen.

Die neuere Platoforschung hat mit ihrer wachsenden Komplizierung und Arbeitsteilung nun aber eine Frage brennend werden lassen, deren Lösung in den zuletzt besprochenen Werken zwar mittelbar angebahnt, aber noch nicht erreicht ist. Wilamowitz hat sie bewußt beiseitegesetzt,

indem er es ausdrücklich ablehnt, eine philosophische Beurteilung Platos zu geben und diese der Fachphilosophie zuschiebt. Es ist die Frage nach den Kompetenzen der philologischen und der philosophischen Betrachtungsart und nach deren gegenseitigem Verhältnis. Wilamowitz scheint eindeutig die philosophische Erklärung als das höhere anzusehen und ihr die Aufgabe vorzubehalten, Platos Gedanken und ganze geistige Erscheinung in den Zusammenhang der systematischen Philosophie der Gegenwart zu stellen beziehungsweise sie an dieser zu messen, schon darum, weil Plato selbst keinen anderen Maßstab anerkennen würde. Merkwürdigerweise ist diese Haltung des Philologen gelegentlich von philosophischer Seite als bewußte Ironie aufgefaßt worden, wohl hauptsächlich aus dem Grunde, weil Wilamowitz' Buch eine fortgesetzte Anklage der Einseitigkeit und Inadäquatheit der Maßstäbe zu sein scheint, welche unsere Fachphilosophie an Plato anlegt. In der Tat kann wohl der moderne Philosoph niemals darauf verzichten, seine eigene begriffliche Wahrheitsnorm als die letzte Instanz in dem weltgeschichtlichen Prozesse Platos anzusehen, weil auch die größten geschichtlichen Individuen und ihre Sondermeinungen für ihn nichts als Vorstufen oder Entwicklungsmomente der einen absoluten Wahrheit bedeuten. Eine solche Haltung wird man konsequent finden müssen, man wird sogar zugeben, daß ohne tiefere lebendige Verwurzelung in moderner Philosophie die Erklärung Platos der wichtigsten Voraussetzung entbehren würde, des Verständnisses der Probleme als solcher. Wenn sich dennoch das historische Gefühl gegen eine eindeutige Unterordnung der Schöpfung Platos unter die systematisch-philosophische Betrachtung entschieden wehrt, so liegt darin doch mehr als das sträfliche Autonomiegelüst einer untergeordneten Disziplin gegenüber dem höheren Ganzen. Für den Blick des geschichtlichen Auges fügt sich die Erscheinung Platos, je mehr wir sie in ihrer spezifisch griechischen Form und geschichtlichen Struktur erfassen und nicht nur in gewissen von seiner historischen Gestalt ablösbaren begrifflichen Resultaten, in einen über die Problemgeschichte der Philosophie hinausgreifenden größeren Zusammenhang ein: in die Geschichte und den Aufbau des griechischen Geistes. Innerhalb ihrer ist Plato und die Philosophie nur ein Teil eines umfassenderen Ganzen, der nicht für sich besteht, sondern mit allen übrigen Teilen dieses Ganzen in enger Wechselwirkung und in unlöslichem Strukturzusammenhange steht.

Die Erkenntnis dieses organisch-nationalen Zusammenhanges lag ursprünglich dem modernen Verständnis antiker Philosophie vollkommen fern, solange noch unbestritten das rationale System der Philosophie (wie etwa bei Kant) als endgültige Form des Lebens und als Abschluß der gesamten Kultur galt. Aber seitdem in Fichte und der Romantik das Bewußtsein erwacht war, daß die Philosophie in das lebendige Ganze der menschlichen Gesellschaft organisch verflochten und ein Bauglied in der Gesamtarchitektur der Menschenbildung sei, seitdem ferner die Geschichte des Geistes aus der Zerspaltenheit nach „Fächern“, in deren systematische Gliederung sie zerstückt und eingeschlossen schien, zur selbständigen Anschauung der Einheit eines Volkstums in der Totalität seiner Lebensäußerungen sich gewandelt hat, entstand jene dem modernen Forscher so geläufige Antinomie in der Betrachtung großer geistiger Schöpfungen der Geschichte, daß man bald ihre konkrete geschichtliche Erscheinungsform und Bedeutung gegen ihre späteren geschichtlichen Wirkungen und Ausdeutungen ausspielt, bald umgekehrt das 'bleibende Wesen' von dem einmaligen historischen Träger einer solchen Schöpfung abzulösen und sub specie der Dauer zu schauen strebt. Die hauptsächliche Domäne der organisch-geschichtlichen Betrachtung mußte naturgemäß von Anfang an die politische Geschichte sein, denn hier sind die Formen des staatlichen Lebens von ihrem geschichtlichen Träger, der Nation, vielleicht am wenigsten abtrennbar. Aber auch auf die übrigen Bereiche der Kultur griff diese Betrachtung allmählich mit Erfolg über, vor allem auf die zentralen Gebiete der Kunst und Literatur, in deren Schöpfungen sich ein charakteristischer Gesamtgeist am deutlichsten auszusprechen pflegt, weil sie naturgemäß am tiefsten in der eigentümlichen inneren Struktur der nationalen Gemeinschaft verwurzelt sind. Dagegen blieb z. B. bis heute in der Geschichte der Spezialwissenschaften die Betrachtung der Geschichte eines Faches meist eng mit dem systematischen Betrieb desselben verbunden, etwa die Geschichte der Medizin oder Astronomie oder der Mathematik, schon aus Gründen der Sachkenntnis, die dem bloß historischen Betrachter gewöhnlich fehlt, und nur wo umständliche philologische Vorarbeiten zu leisten sind oder besonders wichtige Beziehungen des Spezialgebiets zur Gesamtkultur bestehen, hat sich wie etwa in der neueren klassischen Altertumswissenschaft eine gesonderte philologische und kulturgeschichtliche Behandlungsart mancher speziellen Wissenschaften und der technischen Seite der Kultur herausgebildet.

Die geschichtliche Betrachtung der Philosophie steht in dieser Hinsicht in der Mitte zwischen der organischen und nationalen Behandlungsweise der politischen und literarisch-künstlerischen Geschichte und der spezialistischen Isolierung der Geschichte der Einzelwissenschaften. Soweit die Philosophie sich als eine auf sich selbst stehende Wissenschaft, ja als ein Fach mit eigener Methode und eigenen Problemen fühlt, ist sie seit jeher bestrebt ihre Geschichte als die in sich geschlossene Abfolge der philosophischen Standpunkte und als die Entdeckungsgeschichte der philosophischen Begriffe zu betrachten und sucht die innere Logik dieser Abfolge aus dem sachlichen Zusammenhang der Begriffe als solcher zu interpretieren. Da aber bei gewissen Philosophen wie gerade bei Plato und bei gewissen Völkern wie den Griechen der Zusammenhang des philosophischen Gedankenfortschritts mit dem Rhythmus der Gesamtentwicklung des geistigen Lebens und mit den Wandlungen seines Aufbaus ein augenfällig enger ist, so erwächst uns hier die Aufgabe, die großen Erscheinungen der Philosophiegeschichte nicht nur aus der philosophischen Konstellation der Gegenwart zu sehen, sondern sie in jenen umfassenderen Bildungszusammenhang hineinzustellen, aus dem und für den sie erwachsen sind, und ihnen ihren Platz in dem geistigen Gefüge ihrer Nation anzuweisen. Ist damit aber nicht eine Verschiebung des Interesses vom Ewig-Wertvollen zum bloß Historisch-Einmaligen verbunden? Keineswegs, wie mir scheint. Denn auch der „philosophische Wert“ liegt nicht nur in der abstrakten Beschaffenheit eines Begriffs als solchen, sondern wurzelt in der Substanz der Kultur, die ihn hervorgerufen hat. Was Plato innerhalb des geschichtlichen Aufbaus der griechischen Kultur bedeutet, ist mit nichten gleichgültig für unsere Stellung zu ihm, sondern sogar die Grundvoraussetzung des Wertes der platonischen Philosophie überhaupt. Aus ihrer Sendung in der griechischen Geschichte bestimmt sich ihr Gehalt, ihre Zielsetzung und ihre Form, und man muß soweit gehen zu behaupten, daß ihre geistige Würde wesentlich bedingt ist durch ihre Stellung in einer Kultur, die immer nur als ein lebendiges und harmonisches Ganzes in allen ihren Teilen begriffen werden kann und in diesen eine beherrschende Gesamttendenz von überzeitlicher Bedeutung entfaltet. Wie sich in der griechischen Philosophie und besonders in Platos philosophischem Lebenswerk diese Gesamttendenz des griechischen Geistes, die wir in der Schöpfung der menschlichen Bildung fanden, durchsetzt und in ihm ihre höchste Stufe

erreicht, auf der sich ihre Idee zur vollen Bewußtheit vollendet, das ist der zielsetzende Gesichtspunkt, unter dem der Philologe dieses Phänomen betrachten muß. Die Form, die die Philosophie durch Plato erlangt, und die Stelle, die er ihr innerhalb der menschlichen Bildung angewiesen hat, ist von fundamentaler Wichtigkeit gewesen für die welt-historische Folgewirkung der griechischen Kultur wie für die Sendung der Philosophie als Träger der abendländischen Humanität.

(Fortsetzung folgt.)

VERMÄCHTNIS DER ANTIKE
REDE ANLÄSSLICH EINES FESTES VON FREUNDEN DES
HUMANISTISCHEN GYMNASIUMS GEHALTEN

VON
HUGO VON HOFMANNSTHAL

Die Unruhe ist nach wie vor allgemein, der Zweifel und die Verworrenheit eher im Wachsen als im Abnehmen. Die materiellen Auswirkungen der Katastrophe, durch die wir gegangen sind, bleiben ungeheure; aber wir gewahren, daß die geistigen noch furchtbarer und noch folgenreicher sind. Wir versuchen uns zur Klarheit durchzuringen, zu erkennen, was dahingestürzt und was noch aufrecht ist; aber der ordnende Sinn in uns selber, der allein zu solchen Urteilen fähig wäre, ist im tiefsten beschädigt. Niemand ist geistesmächtig, niemand scharfsinnig genug, sich über das zu erheben, was alle und alles umstrickt. Unsere Befürchtungen, die manchmal die Betonung des Schreckens annehmen, finden immerfort und von allen Seiten her neue Nahrung, unsere Hoffnungen sind unsicher und vag; die stärkste von ihnen, paradoxerweise, ist die, welche wir gerade aus der Größe der Bedrohung, aus der umfassenden Gewalt des Ereignisses ziehen.

Es gibt nichts im geistigen Bereich, das nicht versehrt wäre. „Der Geist selbst ist verwundet“, sagt ein Franzose. „Unsere Welt ist im Untergehen“, schreibt ein Deutscher auf sein Buch. „Wir sind allein“, ruft ein Spanier aus. „Der Europäer von heute steht allein ohne lebende Tote an seiner Seite.“ In der Tat, das was fünfzehn Jahre hinter uns liegt, ist so fern von uns, so unerreichbar wie Sesostriis und Nimrod. Wir sind ganz allein.

Die Geschichte, wenn wir uns an sie wenden, ist kalt und vieldeutig in ihren Antworten wie ein Orakel. Schlagen wir heute ihre Blätter auf, so scheinen uns die Jahrhunderte bis zurück an den Ausgang des Mittelalters von nichts zu sprechen als von dem Kommen des Kataklysmas, das uns heute unter Trümmern erschlägt. Was immer sich im Geistesleben

vollzogen hat, von jener Anfangstat des sechzehnten Jahrhunderts an, jener Setzung des Ethos über den Logos, die wir den Protestantismus nennen — mit dem wissenden Auge, das der heutige Tag uns gibt, sehen wir in der Kette der Geschehnisse nichts als die Vorbereitung dessen, was heute Wirklichkeit wird. Der rückwärts gewandte Prophet heftet den gleichen eisigen, undurchdringlichen Blick auf uns wie die Gegenwart selber. Und in dieser Welt rüsten Sie sich, ein Fest des Geistes zu feiern, und der Gegenstand Ihres Festes ist das Bekenntnis zur Überlieferung kat'exochen, zur geistigen Ordnung kat'exochen, zum ewigen Band aller geistigen Ordnungen. Sie haben das unverwelkliche Wort Humanismus auf Ihrem Banner, während rings in Europa und in jenem hybriden Neu-Europa jenseits des Ozeans der vollständigste, tiefstgreifende Prozeß der Deshumanisation, der je geträumt werden konnte, im Gange ist.

Zwischen der Zeit, in der wir jung waren, und heute liegt ein Abgrund, und einer, dessen Ränder nicht einmal fest sind, sondern der stündlich weiter um sich frißt. Das Begrenzte, auf dem allein wir geistig zu fußen vermögen, ist im Begriff, sich zu verflüchtigen wie Rauch; das Unmeßbare, die indefinite formlose Materie unserer Welterfahrung, überflutet den Bezirk unseres Daseins. Das, was sich vollzieht, ist schreckensvoll und kaum mehr deutbar. Es gibt diesem Ungeheuren gegenüber die Haltungen einzelner: Gebärden der Abwehr, des Stoizismus und der Verzweiflung, aber die Grundgebärde des Europäers ist nicht mehr wahrnehmbar, und auch jenen einzelnen Gebärden fehlt es an Kraft und Größe. Da und dort flammt ein jäher Orientalismus auf — auch Rußland ist Orient! —, aber ohne fortreißende Kräfte; und an denen, die ihm huldigen, wird nichts so deutlich wie der Wunsch, allen Ballast abzuwerfen, und wäre es das eigene denkende Selbst. Achtet man dieser einen Fluchtgebärde nicht, so geht alles darauf aus, sich der „Wirklichkeit“ zu unterwerfen. Diese aber wechselt dämonisch ihre Mienen: denn Wirklichkeit ist geistige Schöpfung, und jene wechselnden Mienen sind nichts als der Reflex des inneren Seelenschwindels einer Menschheit, die zur Schöpfung nicht mehr die Seelenkräfte in sich trägt.

Wir leben in einem kritischen Weltmoment, der zu Festen kaum Raum gibt. Aus Kriegen der Völker und Konflikten der Klassen sind neuartige Religionskriege geworden, Geisteskriege, um so mörderischer, als sie in der Halbnacht wechselseitigen Nichterkennens geführt werden; Sekte ringt mit Sekte, und niemand will es wahr haben, in welch unheim-

licher Weise über Nacht von unsichtbaren Händen die furchtbaren Gewichte des leiblichen und des geistigen Behauptungswillens der Massen lautlos vertauscht werden: bald verkleidet sich Ökonomie als Geist, bald Geist als Ökonomie. In der verworrensten der Welten treten Sie zusammen und wollen das Fest der Unverworrenheit feiern, der höchsten Offenbarung geistiger Klarheit, die je da war.

Aber Sie dürfen es, und dürften es, wären die Gemüter noch gespannter und die Verzagtheit (welche zuweilen die Maske des Zynismus vornimmt) noch größer. Denn der Gegenstand Ihres Festes ist über dem allen, und Ihre Feier zieht eben aus der Dunkelheit, die uns umgibt, jenen einen zwischen nachtschwarzen Wolken durchbrechenden Lichtstrahl, der sie adelt. Sie stehen hier nicht als die Hüter eines Vorrates von Kenntnissen oder Sinnbildern; es ist kein System unter Systemen, als dessen Parteigänger Sie sich vereinigen; es ist keine bestimmte schulmäßige Geisteshaltung — oder ist es eine solche, dann im höchsten Sinne, und in der Region solcher Synthesen, die der gemeinen Kritik entzogen sind.

Das, wofür Sie einstehen, ist der Geist der Antike, ein so großes NUMEN, daß kein einzelner Tempel, obwohl viele ihm geweiht sind, es faßt.

Es ist unser Denken selber; es ist das, was den europäischen Intellekt geformt hat.

Es ist die eine Grundfeste der Kirche und aus dem zur Weltreligion gewordenen Christentum nicht auszuscheiden; ohne Platon und Aristoteles nicht Augustin noch Thomas.

Es ist die Sprache der Politik, ihr geistiges Element, vermöge dessen ihre wechselnden und ewig wiederkehrenden Formen in unser geistiges Leben eingehen können.

Es ist der Mythos unseres europäischen Daseins, die Kreation unserer geistigen Welt (ohne welche die religiöse nicht sein kann), die Setzung von Kosmos gegen Chaos, und er umschließt den Helden und das Opfer, die Ordnung und die Verwandlung, das Maß und die Weihe.

Es ist kein angehäufter Vorrat, der veralten könnte, sondern eine mit Leben trachtige Geisterwelt in uns selber: unser wahrer innerer Orient, offenes unverwesliches Geheimnis.

Es ist ein herrliches Ganzes; tragender Strom zugleich und jungfräulicher Quell, der immer rein hervorbricht. Nichts in seinem Bereich ist so alt, daß es nicht morgen als ein Neues, strahlend vor Jugend, hervor-

treten könnte. Homer glänzt in alter Herrlichkeit alterslos wie das Meer, aber seinen Helden Achilleus hat Hölderlins Seelenblick getroffen, und er steht in neuem, ungeahntem Licht. Heraklit, für ein Jahrtausend nichts als ein Name, ist an den Tag getreten, und seine dunkle Lehre ist heute wieder seelenbildende Gewalt. Die dunkeln ältesten Mythen, eingemauert in die Grundfeste des Werkes der Tragiker, haben in dem wunderbaren Schweizer, dem lange verkannten, ihren Deuter gefunden; noch einmal breitet sich in seinen Werken, wie einst im antiken Lebensbereich, das Ganze dieser Geisteswelt aus, vom orphischen Spruch bis zur mythischen Anekdote, die ein byzantinischer Spätling überliefert.

In der mittelsten Region aber der Naturwissenschaften, dort, wo der Begriff der „Wirkung“ den Begriff der „Energie“ heute ablöst, wo von den Begriffen Raum, Zeit und Schwere her jenes Geheimnis, das wir zuletzt mit dem Wort Materie bedeckten, einer neuen Enthüllung entgegenharret, dort, wo das nüchtern-großartige Wort laut wird: Was ich messen kann, das existiert — dort erhebt sich aus den brauenden Nebeln der Theoreme, wie das Licht des uralten, ewig jungen Tages, die Vision Platons von einer Zahlentheorie der Natur und mit ihr die Weisheit des Pythagoras.

VOLCENTER MALEREIEN

ZU DEN ETRUSKISCHEN KÖPFEN DER TAFELN 12—20

VON
FRANZ MESSERSCHMIDT

Zwischen Montalto di Castro und dem idyllischen Städtchen Canino liegt inmitten des südetruskischen Tafellandes am Fuße des Monte di Canino ein weites Brachfeld. Steine und Dornen sind Zeichen seiner ewigen Unfruchtbarkeit. Weit in der Ferne sieht das Auge ein einziges einsames Bauernhaus. Sonst begegnet der Wanderer nur ärmlichen strohernen Hütten, wettergebräunten Hirten und dürftigen Hürden für die von großen weißen Hunden bewachten Herden.

Verstreute Trümmer römischer Bauten auf einem niedrigen, doch in der Ebene weithin sichtbaren Hügel sind die Zeugen ehemaliger Besiedelung der jetzt öden und verlassenenen Stätte. Hier lag die altherwürdige Metropole Volci, einst ein mächtiges Bollwerk des etruskischen Zwölfstädtebundes gegen die vordringende römische Macht.

Gering sind die Reste der verschwundenen Stadt. In dem leeren Raume trauern verlassen hoch über dem tiefen Tale der Fiora zwei mittelalterliche Schloßruinen, Zeichen der Bedeutung des Landstriches in vergangenen Jahrhunderten. Über die Mauern der verfallenen Castelle wuchert das Unkraut, allein auf dem hohen Wachturm des Schlosses bei der Ponte della Badia wächst ein fruchttragender Olivenbaum.

Die Schicksale des etruskischen Volci sind uns fast unbekannt. Erst im Jahre 280 erscheint der Name zum ersten Male in den römischen Annalen. Die Fasti verzeichnen unter dem Datum einen Triumph der Römer über die Volcenter Streitmacht. 273 sehen wir die Stadt schon so weit in Abhängigkeit von Rom, daß die Anlage der römischen Militärkolonie Cosa auf Volcenter Gebiete möglich ist. Im Mittelalter ist dann die Siedlung ganz vom Boden verschwunden. Und so spricht das Volci der vergangenen Tage heute nur als eine Stätte der Toten, nicht der Lebenden zu uns. *Parlan le tombe, quando la storia è muta.*

Bis zum Jahre 1828 war das Hochland beiderseits der Fiora noch ein unbekanntes, von Menschen ängstlich gemiedenes Gebiet. Campo morto hieß es bei Bauern und Hirten. Ein Zufall führte zur Entdeckung der Nekropole. Ein weidendes Rind brach in den Boden ein, in dem entstandenen Hohlraume fand der erstaunte Treiber Bronzen und Vasen. Eine Nachgrabung an der gleichen Stelle förderte noch andere Gräber mit wertvollem Inhalt zutage. Bald war der Name Volcis in aller Munde und lockte wie ein Zauberwort aus aller Welt die Schatzgräber herbei. Eine Zeit rücksichtsloser und raubgieriger Wühlereien begann, und unwissenschaftlich kritikloser Raubbau vernichtete hier für immer unwiederbringliche Werte. Aber unerschöpflich erscheint noch heute der Boden der ausgedehnten Gräberstadt. Schon bis zum Jahre 1857 waren in einem Zeitraum von dreißig Jahren durch den Spaten der Schatzgräber etwa fünfzehntausend Gräber voll reicher Beigaben geöffnet worden. Ihre Zahl hat sich seitdem gewiß noch vervielfacht.

Einen wahrheitsgetreuen Bericht über die Aufdeckung des Grabes, dem wir die Gemälde der Tafeln 12—20 verdanken, besitzen wir nicht. Es wird nach seinem Eigentümer und Entdecker heute allgemein als die Tomba François bezeichnet. 1857 wurde es geöffnet, seines Inhaltes beraubt und bald wieder geschlossen. Die von den Wänden abgesägten umfangreichen Fresken sind heute in ihrer Gesamtheit die Zierde der bedeutenden Antikensammlung des fürstlichen Hauses Torlonia in Rom, die Vasen und anderen Kleinfunde sind in alle Welt verstreut. Lange Zeit blieb der Eingang wieder verschüttet, bis vor zwei Jahren unter Mengarellis sachkundiger Leitung die neue Freilegung der Anlage und die endgültige Säuberung der acht großen Kammern in Angriff genommen werden konnte.

Wertvolle Reste von bronzenen Kandelabern und Vasen, von den eiligen Ausgräbern vor siebzig Jahren verworfen, kamen dabei zutage. Die schon aus Einzelheiten der Dekoration erschlossene Datierung des Grabes um 300 vor Christus wurde durch diese Funde bestätigt. Tomba François, das Erbbegräbnis der Familie *Saties*, ist so ein letztes stolzes Denkmal der Volcenter Kunst vor dem Ende der Freiheit und dem Zusammenbruche der politischen Macht im Jahre 280.

Durch einen tiefen und steilen, in seiner Gesamtheit antiken Dromos gelangen wir an den Eingang des Grabes. Eine noch in situ befindliche hohe Kalksteinplatte von der ehemaligen Vermauerung der Öffnung ver-

sperrt wie im Altertum den bequemen Zugang zum Hauptraum. Hat sich im Inneren das Auge an das Halbdunkel des Raumes gewöhnt, so treten bald die Einzelheiten des plastischen Schmuckes hervor, soweit er heute noch an seiner ursprünglichen Stelle belassen ist. An ein von einer gebogenen Balkendecke überspanntes, vier Meter hohes Querschiff schließt sich unmittelbar ein niedrigerer Raum, den einst eine große Kasette mit einem im Stuck modellierten Silenskopf in der Mitte krönte. Die gesamte Täfelung ist in dem gewachsenen weichen braunen Tuff ausgeführt, weißer Stuck verkleidet den nackten Felsen. Durch eine Tür in der rückwärtigen Wand betreten wir einen zweiten kleineren Raum. Die Bemalung des oberen Teiles der Wände in der Form von großen bunten Quadern ist noch heute erhalten. Der weiße Sockel aber ist im Stile einer Marmorinkrustation verziert. So ist Tomba François aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts auch auf italischem Boden das älteste Beispiel für die Dekorationsart, die wir nach Mau's grundlegenden Forschungen als den ersten pompejaner Stil zu bezeichnen pflegen.

Die großen Fresken, die zur besseren Erhaltung in das Museum Torlonia überführt wurden, saßen an den Wänden des Hauptsaaes. Im langgestreckten Querschiff waren die Zwischenräume zwischen den Türen zu den sechs Nebenkammern mit Einzelbildern, Szenen aus dem hellenischen Sagenkreise gefüllt. Dargestellt waren Aias Frevel an Cassandra, Phoinix, der greise Nestor, der Bruderzwist zwischen Eteokles und Polyneikes, Sisyphos in der Unterwelt unter der Last des Steines seufzend und daneben, im Gespräch mit ihm, Amphiaraos.

Aber auch hier tritt wie in den zwei großen Friesen in dem hinteren Teile der Hauptkammer neben das griechische Element bestimmend das einheimische national-etruskische. Entsprechend dem Kampfbilde zwischen Eteokles und Polyneikes sehen wir eine Darstellung des Todes des *Cneve Tarchunies Rumach* durch die Hand des *Marce Camitlnas*. Wir kennen nicht die Einzelheiten der dargestellten etruskischen Sage, aber soviel erscheint dennoch trotz der Unklarheit der meisten etruskischen Wörter als gewiß, daß *Rumach* und der Name der Stadt *Roma* etymologisch zusammenhängen. Zweifellos handelt es sich in der Gruppe um die Darstellung einer etruskischen Heldentat gegen den Erbfeind Rom.

Unmittelbar auf die Szene des etruskischen Sieges folgte auf der angrenzenden Wand das stolze Porträt des Stifters dieses adeligen Erbgräbnisses *Vel Saties* (Tafel 12). Einen weiten purpurnen Mantel trägt

er über der Schulter, von kunstfertiger Hand sind drei Waffentänzer oder Gladiatoren hineingewirkt. Ein grüner Kranz zielt seine Stirne (Tafel 13). Die scharfgeschnittenen Züge des Gesichtes erhöhen den Ernst der Gestalt, und nicht ohne Grund hat man in *Vel Saties* einen Priester oder anderen hohen Beamten der Stadt Volci gesehen. Der Adel der Erscheinung, ihre Majestät und Würde scheinen unübertrefflich wiedergegeben.

Die gleiche Charakterisierungskunst lebt in der Zeichnung des Gesichtes des Sklaven *Arnza* (Tafel 14). Als kleiner verkrüppelter Zwerg hockt er neben seinem Herrn auf dem Boden und hält, des Befehles seines Gebieters gewärtig, den Jagdfalken auf der Hand. Seine Körperformen sind dick, unförmig, — sklavenhaft. Er blickt, wie *Vel Saties* nach oben, beider Augen folgen der flüchtenden Beute. Neben der Intensität und Spannung in den Gesichtern wirken jedoch die Bewegungen der Gestalten selbst oft tot und leblos. Der Kopf hat auch hier auf den Gemälden wie zumeist in der etruskischen späten Kunst sein Eigenleben, die anatomischen Einzelheiten wie die Gesamtheit der Figur bleiben roh und vernachlässigt.

Im Gegensatz zu den veristischen Porträts auf dem Stifterbilde stehen einige gleichmäßige ideale Köpfe der zwei großen Friese. Achill bringt dem Schatten des Freundes Patroklos drei gefangene Trojaner als Totenopfer dar. Streng klassisch ideales Gepräge trägt dort der Kopf der Göttin *Vanth* (Taf. 15), der grausamen Gehilfin des Unterweltschergen Charun. In charakteristischem Gegensatz dazu stehen die Köpfe der zwei Trojaner (Taf. 16, 17): beides einfache natürliche Erscheinungen und frei von jeder zu strengen Stilisierung, wie sie am auffälligsten der Kopf des Patroklos zeigt. Doch sind beide Gesichter voneinander verschieden: ein Knabe der eine, ein tapferer Krieger der andere, gewiß ein Porträt, die getreue Wiedergabe des Modells.

Die vollendete Kraft des Hellenismus erscheint auf den entsprechenden Bildern der rechten Wand. Der Szene aus der Ilias hat der Maler eine Darstellung aus der etruskischen Heldensage, die Befreiung des *Caile Vipinas* durch *Macstrna*, gegenübergestellt. Die verzerrten Züge der im Schläfe überraschten und jählings von der feindlichen Waffe zu Boden gestreckten Wächter sind ohne die Kunstmittel des dritten Jahrhunderts undenkbar.

Schmerz, Überraschung und Todesangst erregt, ohne doch zu ver-



BILDNIS DES VEL SATIES



KOPF DES VEL SATIES



KOPF DES SKLAVEN ARNZA



KOPF DER GÖTTIN VANTH



KOPF EINES TROJANERS



KOPF EINES TROJANERS



KOPF DES LARIS PAPATHINAS VELZNACH



KOPF EINES STERBENDEN ETRUSKISCHEN KRIEGERES

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

101



KOPF DES RASCE

zerren, die Züge der Sterbenden. Unter der Hand des siegreichen Feindes, der ihm das kurze Schwert in die Seite stößt, sinkt *Laris Papathnas Velznach* schwer getroffen zusammen (Taf. 18). Mit der letzten Anstrengung sucht er die Umklammerung des Gegners zu lösen, aber schon bricht ihm das Auge, und die Kräfte versagen.

Am ergreifendsten, doch mit den Mitteln der Photographie kaum wiederzugeben, ist der Ausdruck in dem blonden Kopfe eines anderen Sterbenden (Taf. 19). Sein Name ist ganz verblichen. Schwere Tropfen Blutes rinnen über seinen blinkenden Panzer herab. In dumpfem Falle sinkt der Körper rücklings zusammen. Wir vermeinen etwas vom Geiste Michelangelos in diesem Bilde des Todes zu spüren: höchst gesteigerte natürliche Ausdruckskraft, aber frei von unüberzeugendem Pathos.

Von den zwei Sterbenden nicht zu trennen ist das Bildnis des Helden *Rasce* (Taf. 20). Die scharfgeschnittenen Züge des Gesichtes, der klare willensbestimmte Blick vereinigen sich hier mit vollendeter Kunst zu einer Höchstleistung, wie sie die etruskische Malerei zuvor und auch später nie wieder erreicht hat. Der Kopf des *Rasce* ist so ein würdiges Gegenstück zu der schönen Bronze im Konservatorenpalast in Rom, der die Renaissance in rechter Würdigung der Gestalt den Namen des Cäsarmörders Brutus gegeben hat.

Die Bedeutung der Gemälde der Tomba François ist so eine doppelte. Als seltene Beispiele für die höchste Blüte der etruskischen Malerei geben sie uns die Möglichkeit zu einer relativ engen Datierung verwandter Kunstwerke, zugleich sind sie ein Beweis für den Eigenwert der etruskischen Kunst und ihren berechtigten Anspruch auf unsere Forscherarbeit. Auf der anderen Seite vermitteln sie uns wie wenige etruskische Gemälde eine Anschauung von der Schönheit und Erhabenheit der griechischen Malerei und Zeichenkunst, deren große Vorbilder auch in dem Schaffen des namenlosen Künstlers der Tomba François in Vulci noch weiterwirken.

DEUTSCHE RENAISSANCE UND ANTIKE
ZUM JUBILÄUM DES VIERHUNDERTSTEN TODESTAGES
ALBRECHT DÜRERS

VON
WERNER WEISBACH

Wer bei uns den Ausdruck 'deutsche Renaissance' vernimmt, bei dem verbindet sich gewöhnlich damit die Vorstellung von reich dekorierten Fassaden mit Erkern und geschwungenem Giebelwerk, von überladenen Prunkschreinen, aus allerlei Material bunt zusammengesetzt, von farbigen reliefierten Steinzeuggefäßen, wie sie am Rhein und in anderen Werkstätten hergestellt wurden, von kostbaren Geräten in edlem Metall, Kannen und Schalen, über und über mit ornamentalen und figürlichen Zieraten bedeckt, die aus den Händen der kunstfertigen Goldschmiede im Süden wie im Norden Deutschlands hervorgingen. Wir haben im vorigen Jahrhundert, als eine Anlehnung an vergangene historische Stile in hoher Schätzung stand, ein Wiederaufleben dieser Art von deutscher Renaissance erfahren, mit gänzlich mißverstandenen Nachahmungen, und man kann nur mit Entsetzen an alles das, was am Äußeren und im Inneren von Wohnhäusern und öffentlichen Gebäuden unter einer solchen Marke an Ungeschmack hervorgebracht wurde, zurückdenken. Es gibt keinen größeren Gegensatz als zwischen diesem Formwerk und der Antike. Und doch soll in den folgenden Zeilen von deutscher Renaissance und Antike gehandelt werden. Dazu bedarf es zunächst — wenigstens in aller Kürze — einer Erwägung über Wesenseigentümlichkeiten deutscher Renaissance. Der Begriff ist kein eindeutiger und ein vielfach umstrittener, wie der Begriff Renaissance überhaupt. Die Renaissance beginnt für die deutsche Kunst in dem Augenblick, wo eine Übernahme der italienischen Renaissance und eine Auseinandersetzung mit ihr anhebt. Die italienische Renaissance ist aber nicht in derselben umfassenden Weise wie einst die Gotik von Frankreich her

Anmerkung. Der Aufsatz wurde auf Grund eines in der Vereinigung der Freunde antiker Kunst zu Berlin gehaltenen Vortrages niedergeschrieben.

eingeführt, nicht mit einem intensiven Miterleben völlig angeeignet und in ein selbständiges Stilgebilde von nationalem Charakter umgearbeitet worden. Sie wurde — etwa hundert Jahre nach ihren Anfängen in Italien — langsam und sporadisch zugeleitet und traf mit einem völlig anders gearteten Stil, der heimischen, gerade in ihre Höhezeit eingetretenen Spätgotik, zusammen. Als die Renaissance im Laufe des sechzehnten Jahrhunderts von den Deutschen in weiterem Umfang aufgenommen wurde, hatte sie in Italien bereits eine lange Entwicklung hinter sich und befand sich in dem Übergangsstadium des Manierismus und Frühbarock. Ein bewußtes Unterscheidungsvermögen zwischen den teilweise ineinandergreifenden Formen von Renaissance, Manierismus, Frühbarock, wie es durch unseren historischen Sinn heute ausgebildet ist, hat es damals nirgends gegeben. Die deutsche Kunst ließ sich ganz allgemein durch das, was sie als das Andersartig-Südliche, Italienische empfand, anregen. Eine Zeitlang bemühte sie sich um ein von der italienischen Renaissance aufgestelltes künstlerisches Ideal, jedoch ohne die Vorbedingungen, die zu dessen Verwirklichung gehörten, zu besitzen und mit Weiterführung heimischer Tradition und heimischen Ausdrucks. Man hat dieses Ideal nicht in seiner Totalität erfaßt, sondern hat nur einzelne Formbildungen entlehnt, selbständig und zum Teil höchst willkürlich umgestaltet und den eigenen Verhältnissen angepaßt. Spätgotische und Renaissance-Elemente gehen nebeneinander her und vermischen sich in mannigfacher Weise. Die Renaissance italienischer Prägung war ein Stil, dem die bestehenden Zustände und Gewohnheiten in Deutschland widerstrebten. Sie beruhte im Süden nicht nur auf einer Triebkraft gelehrt-humanistischer und künstlerischer Bildung, sondern hinter ihr stand ein gesellschaftliches und geselliges Ideal, getragen von geistigen und körperlichen Ambitionen, das in gelebtes Leben zu verwandeln signorile Kreise und Menschen mit aufgeschlossenen und verfeinerten Sinnen, vor allem auch Frauen, sich bemühten; ein kulturell-ästhetischer Höhenstand, wie ihn Deutschland einst in der ritterlich-höfischen Kultur der Stauferzeit gesehen hatte. Nichts konnte verschiedener sein von der verbürgerlichten Kultur, die um die Wende des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts bei den Deutschen die Führung hatte. Fragt man, was denn nun das Gemeinsame italienischer und deutscher Renaissance ausmache, so besteht es zum großen Teil in der Richtung auf eine Verschmelzung antiker und christlicher Bildungselemente, in der Aneignung einer Formensprache, die neue, auf die Antike zurückgehende Ge-

bilde aufnimmt. Durch die italienische Renaissance wurde die erste starke und nachhaltige Berührung mit der Antike für die deutsche Kunst herbeigeführt.

In Literatur und geistiges Leben fand bereits im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts die Pflege der Antike unter der Form des Humanismus in Deutschland Zugang. Diese Art von Einbeziehung des Altertums war etwas ganz anderes als das Nachleben und Hervorholen vereinzelter antiker Elemente im Mittelalter. Man trachtete jetzt danach, sich die klassische Bildungswelt in ihrer Gesamtheit anzueignen, und es kam zum erstenmal zu einer scharfen Rivalität zwischen dieser und der mittelalterlich-christlichen. Man griff zu ihren literarischen Stoffen um ihrer selbst willen, nahm sich ihre poetischen und oratorischen Formen zum Vorbild, die man aber nur äußerlich nachzuahmen verstand. Die hauptsächlichen Interessen, die man verfolgte, waren gelehrt-antiquarische. Von dem, was das Wesen der antiken Kunst ausmacht, hatte der deutsche Humanismus des fünfzehnten Jahrhunderts keine Vorstellung. Wenn Stoffe des Altertums illustriert wurden, so wurden sie — wie man sie im Mittelalter nach ritterlich-höfischem Muster veranschaulicht hatte — jetzt in eine bürgerliche, ja spießbürgerliche Sphäre gerückt. Daß es eine spezifisch antike Anschauung und Formbildung gab, wurde erst durch deutsche Künstler um die Wende des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts entdeckt — unter Vermittlung der italienischen Renaissance. Wohl aber hatte der Humanismus auch in Deutschland bis zu einem gewissen Grade den Weg für den zu dieser Entdeckung führenden Schritt bereitet.

Will man mit einem Wort etwas Besonderes bezeichnen, das italienische Renaissancemeister aus der Antike, die ihnen ja in ihren Überresten auf ihrem eigenen Boden leibhaftig entgegentrat, herausfühlten, das sie wiederzuerwecken und neu zu beleben suchten, so darf man das Heroische nennen. Was sich für uns mit dem Ausdruck 'heroisch' an eigentümlicher Sinnbedeutung verbindet, das wurde der Welt seit den Tagen der Antike zum erstenmal wieder zum Bewußtsein gebracht. Für den heroischen Gegenstand die heroische Form — darauf richtet sich eine der Bemühungen der Renaissance. Ein Hauptstreben ging dahin, das Heroische in die christliche Auffassung einzubeziehen. In Verbindung damit steht eine Bevorzugung der nackten menschlichen Gestalt. Ihr ästhetischer Wert in einer bestimmten durch die Antike inspirierten Auffassung ist neu entdeckt, ihre Bildung in ruhiger oder bewegter Haltung als Formproblem in einer dem

ganzen Mittelalter unbekannten Weise behandelt und gewürdigt worden. Die ganze Ponderation der menschlichen Figur, ob nackt oder bekleidet, erfuhr weitgehende Veränderungen. Die Renaissance sah das klassische Altertum als einen Führer sowohl zur Natur wie zur Schönheit an. Sie beehrte Natur, aber nicht irgendeine beliebige, sondern eine in Hinsicht auf einen bestimmten Schönheitsbegriff ausgewählte und geläuterte Natur. So wurde für ihre Bestrebungen eine Verbindung von Realismus und Idealität leitend, die in den einzelnen Phasen ihres Verlaufes ein verschiedenes Gepräge erhielt, indem das Quattrocento mehr Nachdruck auf das Realistische, die Hochrenaissance auf das Idealistische legte.

Als die deutsche Kunst unter italienischer Vermittlung der Antike nähertrat, da waren es neben den neu zuströmenden Stoffen aus klassischer Mythologie und Geschichte, neben tektonischen und dekorativen Gliedern die heroische Form, das Nackte, ein Ausgleich zwischen Realismus und Idealität, worauf sie sich ihrerseits einzustellen bemühte. Man hatte aber nicht wie die Leute im Süden antike Vorbilder unmittelbar vor Augen, sondern man kam nur auf Umwegen mit Hilfe von mehr oder weniger verzerrten Nachbildungen an sie heran. Indem man sich auf diese Weise nach und nach für das Antike oder das Antikische, wie man sagte, den Blick öffnete, ergab sich auch deutschen Künstlern eine Vorstellung von dem Heroischen, das man in seinem Bedeutungswert von dem Mittelalterlich-Ritterlichen zu unterscheiden lernte und durch das man sich teilweise von der biedereren und grobschlächtigen Bürgerlichkeit, die der Kunst in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts vielfach eigen war, befreite. Auch das Wort 'heroisch' wurde, auf künstlerische Dinge angewandt, in der deutschen Sprache allmählich geläufig. Aber so weit wie in Italien ging entfernt nicht die Durchdringung mit antikem Geist — dazu bestanden in dem damaligen deutschen Wesen und Volkscharakter zu viele Widerstände. Indessen führte die Entdeckung der Antike in der Renaissance zu einer Reaktion gegen die immer unruhiger und zerfahrenere werdende Formgebung der Spätgotik und deren gefühlsmäßiges Schaffen. Man nahm sie zum Muster für eine Klärung und Reinigung des Gestaltens, für eine neue Auffassung und Durchbildung der menschlichen Figur auf mehr rationaler und gesetzlicher Grundlage. Das brachte als ein Hauptproblem die Bearbeitung des nackten Körpers nach den durch die Vorbilder angewiesenen Gesichtspunkten mit sich.

Als die deutsche Kunst zuerst mit der Renaissance zusammenstieß, geschah es in einem kritischen Augenblick, in den letzten Jahren der vor-

reformatorischen Zeit, als eine Welle geistiger und seelischer Erregungen das Volk aufwühlte. Durch die Reformation verlor die alte kirchliche Kunst den Boden unter den Füßen. Zugleich trat noch vor der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts über der Auseinandersetzung zwischen Spätgotik und Renaissance eine große Krisis für die deutsche Kunst überhaupt ein, der sie zunächst erlag. Eine zunehmende Unsicherheit und Verwirrung ging mit einer Erlahmung der künstlerischen Kräfte zusammen. Das hatte zur Folge, daß nun fremde Künstler in weitem Umfange einzogen und ihnen die größten und wichtigsten Aufgaben zufielen. Sie brachten den aus der Renaissance hervorgegangenen sogenannten Manierismus mit sich und bereiteten ihm das Feld auf deutschem Boden. Namentlich waren es italienisch geschulte Niederländer, die sich allenthalben festsetzten und einen Einfluß über ganz Deutschland gewannen. An dem bayrischen Hof in München gab es eine niederländische Kolonie, die den ganzen künstlerischen Betrieb in ihre Hände bekam. Auch in Augsburg hatten Niederländer eine Zeitlang die Oberhand. Durch Künstler dieser Richtung, die mit einer romanistischen Welle das nördliche Europa überfluteten, werden die Beziehungen zur Antike in Deutschland erweitert, aber nicht vertieft. Ihren Werken haftet ein intellektualistischer Zug an. Seelischer Ausdruck verblaßt neben formaler Fertigkeit. In der jetzt mehr in den Vordergrund tretenden Profankunst er reuen sich Stoffe aus der antiken Mythologie, Geschichte und Allegorie der größten Beliebtheit. Sie werden in der alles beherrschenden manieristischen Gestaltungsart veranschaulicht, deren geschmeidige, elegante, oft formalistische, komplizierte und raffinierte Gebilde sich wesentlich von dem Bemühen der ersten deutschen Versuche einer Fühlungnahme mit der Antike um die Wende des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts unterscheiden.

Man kann sich nicht verhehlen, daß man heutigen Tages in manchen deutschen Kreisen der Renaissance ebenso wie der Antike nicht günstig gesinnt ist. Auf eine einseitige Verehrung der Renaissance, wie sie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts einsetzte, ist ein Rückschlag erfolgt. Ein Geschmackswandel hat das Primitive, das Mittelalterliche und das Barocke mehr in den Vordergrund gerückt. Man will Antike und Renaissance dafür verantwortlich machen, daß die ureigenen Kräfte deutschen Geistes und deutscher Form durch sie erstickt, die wertvollsten seelischen Regungen gehemmt würden. Aus solchen Kreisen heraus ist die Renaissance als ein Verhängnis für die deutsche Kultur und Kunst bezeichnet worden. Eine

sehr einseitige und jedem historischen Sinn zuwiderlaufende Auffassung. Wenn um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts zur Zeit des Umsichgreifens der Renaissance die deutsche Kunst in Verfall geriet, so kann man nicht allein dem Einfluß von Renaissance und Antike die Schuld daran



Abb. 1. Dürer, Der Tod des Orpheus. Hamburg.

aufbürden. Ich deutete vorhin bereits an, welche verschiedenen Kräfte dabei mitwirkten. Eine Zersetzung und Verwirrung der spätgotischen Kunst wäre jedenfalls auch aus einer reinen immanenten Entwicklung heraus und unter dem Druck der geistigen und religiösen Krise eingetreten. Es ist eine vom geschichtlichen Standpunkt sinnlose Frage, ob die Auseinandersetzung mit der Renaissance vermeidbar gewesen wäre. Die Renaissance war eine abendländische Bewegung, der sich das in diesen Kulturkreis verwachsene Deutschland gar nicht entziehen konnte. In jenem

Augenblick hatte die Fühlungnahme mit Renaissance und Antike etwas Zwangsläufiges und wurde auch von einem Dürer für sich als ein Bedürfnis und als eine zu seiner persönlichen Rechtfertigung dienende Klärung angesehen.

Dürer war der erste, der durch einen Anschluß an die Antike für die eigene Formgebung ein neues Fundament, mehr Einsicht, Weitblick und Sicherheit zu gewinnen trachtete. Er glaubte eine Zeitlang, durch eine Ermittlung von Proportionsmaßen für die menschliche Gestalt im Anschluß an den von ihm selbst studierten Vitruv und an italienische Theoretiker eine normale, auf Gesetzmäßigkeiten begründete Figurenbildung ausfindig



Abb. 2. Griechisches Vasenbild.

machen zu können. Auch er wünschte mit Hilfe der Antike zu einer durch Schönheit geläuterten Wahrheit, zu einer idealisierten Natur zu gelangen. Der Renaissancegedanke einer Verschmelzung von Christlichem und Antikischem schwebte auch ihm vor. In seinem schriftlichen Nachlaß findet sich der Satz: „Wie die Alten die

schönste Gestalt eines Menschen ihrem Abgott Apollo zugemessen haben, also wollen wir dieselben Maße brauchen zu Christo dem Herrn, der der Schönste aller Welt ist.“ Dürer war es, der in seiner Frühzeit die heroische Form für die deutsche Kunst entdeckt und eine neue Art der Behandlung des nackten Körpers eingeführt hat. Die Konstruktion der menschlichen Figur nach bestimmten Normalmaßen sah er später aber als vergebliches Bemühen ein und gab sie wieder auf. Der Gewinn, den er aus seiner Auseinandersetzung mit Antike und Renaissance einbrachte, bestand in einer neuen Vorstellung von Größe, Monumentalität und Würde der Form, wofür unter seinen letzten Werken die Gemälde der vier Apostel besonders Zeugnis ablegen.

Als Dürer in seiner Frühzeit durch Vermittlung der italienischen Renaissance an die Antike herangeführt wurde, begeisterte er sich nicht nur für ihre mythologischen Stoffe, sondern suchte sich nach und nach auch mit ihrem Formwesen vertraut zu machen. Öfter übernahm er, wenn er sich an quattrocentistische Muster anschloß, unbewußt ein in ihnen enthaltenes antikes Motiv. Die frühe Zeichnung 'Der Tod des Orpheus' (1494, Hamburg; Abb. 1) ist nach einem oberitalienischen Kupferstich

kopiert, bei dem die Haltung des Orpheus, wie Warburg nachweisen konnte, einer antiken Pose entspricht, die uns in griechischen Vasenbildern überkommen ist und vermutlich auf ein bekannteres Werk, das den Tod des Orpheus oder des Pentheus darstellte, zurückgeht (Abb. 2). Auf der Zeichnung mit dem Raub der Europa und verschiedenen Einzelstudien (Alber-



Abb. 3. Dürer, Der Raub der Europa. Albertina.

tina; Abb. 3) ist der mythologische Vorgang im Sinne der italienischen Frührenaissance antikisch stilisiert. Der Einzelfigur des Apollo auf der rechten Seite liegt, wie sich aus Auffassung, Haltung und Bewegtheit schließen läßt, eine quattrocentistische Vorlage zugrunde, und in dieser steckt, wie längst erkannt wurde, als antike Urform ein bogenschießender Eros, der zweifellos schon von dem italienischen Künstler, dessen Werk Dürer vor Augen hatte, in einen Apollo verwandelt worden war.

Wenn Dürer sich in den neunziger Jahren zu klassisch-mythologischen Stoffen hingezogen fühlte, so kam es in bezug auf Auswahl und Behandlung zu einem in Deutschland noch nicht dagewesenen Ergebnis. Er bevorzugte stark bewegte und pathetische Szenen. Für Auffassung und Formbildung

dienten ihm als Muster Werke von Mantegna und Pollajuolo. Kopien nach Mantegnas Kupferstichen 'Kampf der Seekentauren' und 'Bacchanal' sind uns in zwei Zeichnungen erhalten. Der unter dem Namen 'Die Eifersucht' bekannte Stich (Tafel 21), dessen mythologischer Gegenstand noch nicht einwandfrei gedeutet werden konnte, ist durch solche Vorbilder angeregt und

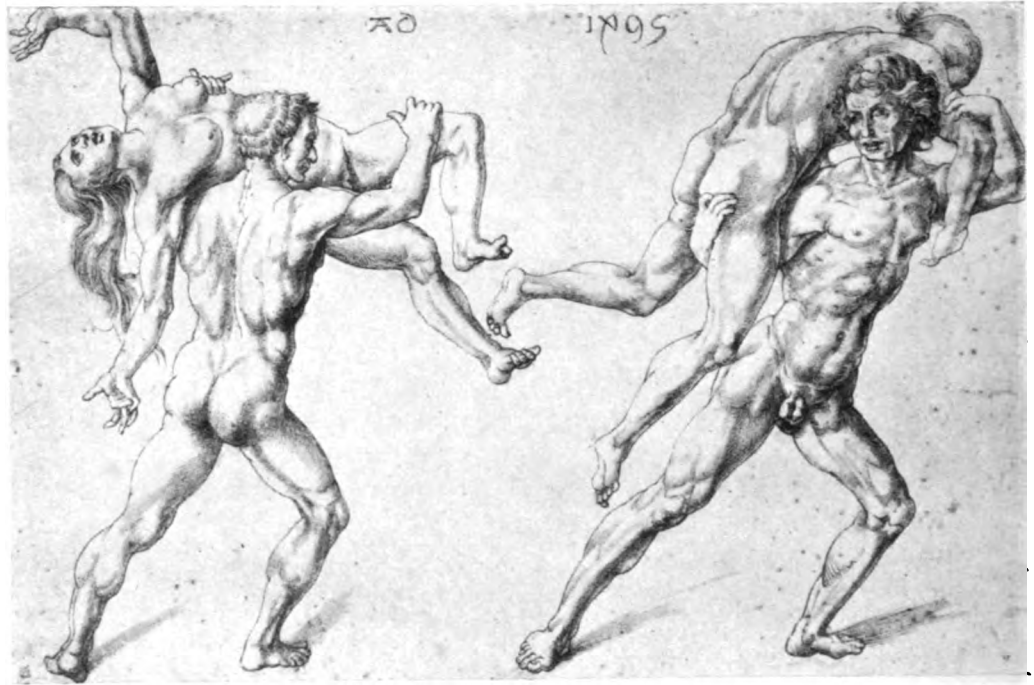


Abb. 4. Dürer, Frauenraub. Sammlung Bonnat.

gewährt zugleich einen Einblick, wie Dürer aus seinem Studienmaterial verschiedene Bestandteile entnahm und zur Herstellung einer Komposition verwertete. Die zuschlagende Frau und das entfliehende Kind entstammen der Orpheus-Zeichnung, die liegende nackte Frau Mantegnas Kampf der Seekentauren, der stehende Mann der Zeichnung eines Frauenraubes (Sammlung Bonnat; Abb. 4), die ihrem Stil nach zweifellos auf ein Werk des Pollajuolo, dessen Original uns jedoch nicht erhalten ist, zurückgeht. Trotz der Zusammenfügung von mehreren ursprünglich nicht zusammengehörigen und von anderer Seite übernommenen Motiven ist das Ganze zu einer Einheit gebunden und etwas spezifisch Dürersches daraus geworden, bezeichnend für seine damalige Wiedergabe eines mythologischen Stoffes. Die Figuren sind durchaus plastisch empfunden und durchge-



DÜRER, DIE EIFERSUCHT

bildet, mit einer großen Spannkraft ausgestattet. Sie bekunden die Absicht, dem antiken Gegenstand eine besondere Art von Formbehandlung angedeihen zu lassen und eben das, was wir als das Heroische empfinden, zum Ausdruck zu bringen. In die Reihe lebhaft bewegter mythologischer Szenen gehört auch das Gemälde 'Herkules, der die Stymphalischen Vögel

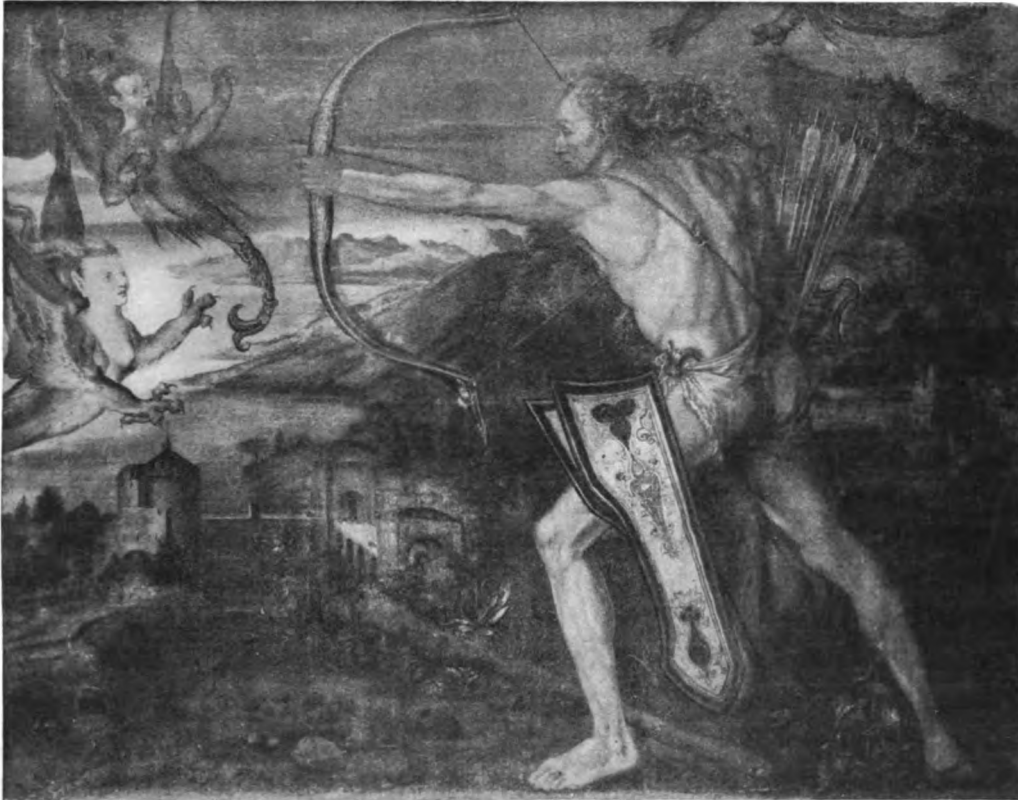


Abb. 5. Dürer, Herkules erlegt die Stymphalischen Vögel. Nürnberg.

erlegt' (1500, Nürnberg, Germanisches Museum; Abb. 5), das durch den genauen Entwurf einer Zeichnung (Darmstadt) sorgfältig vorbereitet worden ist. Die Figur des ausschreitenden Bogenspanners berührt sich mit der eines denselben Vorgang darstellenden Gemäldes von Antonio del Pollajuolo (Harvard, Fogg-Museum), zu welcher das Berliner Kupferstich-Kabinett eine Studienzeichnung besitzt. Hat Dürer von dieser Erfindung gewiß auf irgendeinem Wege Kenntnis erhalten, so zog er daneben auch noch seine frühere, schon erwähnte Zeichnung nach einem Frauenraub von Pollajuolo für das Schreitmotiv seines Herkules zu Rate. Durch diese ita-

lienische Komposition wurde ihm wieder ein antikes Urbild, das in ihr versteckt ist, nahe gebracht. Das Urbild, auf das sich die beiden Gruppen Pollajuolos, bei denen die männliche Gestalt in gleicher Stellung, nur das eine Mal in Vorder-, das andere Mal in Rückenansicht erscheint, zurückführen lassen, ist, wie Panofsky gezeigt hat, der eberschleppende Herkules, wie wir ihn aus antiken Denkmälern in Relief und in freiplastischer Darstellung kennen. Dürers Herkules zeigt dieselbe plastische Ausdruckskraft und Gespanntheit, die uns bei dem Stich der Eifersucht begegnete, und er ging wieder darauf aus, dem Helden durch Nacktheit und durch eine besondere Art von Pathos den Stempel des Antik-Heroischen aufzuprägen, während er als Schauplatz eine echt deutsche Landschaft hinsetzte. So bildete sich damals, als er auf dem Wege über italienische Werke auf die Antike stieß, in seiner Phantasie eine Vorstellung von dem Wesen des Heroischen.

Das italienische Quattrocento — und nach ihm Dürer — hat sich bei derartigen Darstellungen durch die Antike zu bewegt-pathetischen Szenen anregen lassen. Man sah in der antiken Kunst nicht nur das von Winckelmann für sie aufgestellte Ideal einer edlen Einfalt und stillen Größe. Seine Formel trifft auch nur eine ihrer Seiten, die Nietzsche als die apollinische gedeutet hat, und eine solche Formel wurde jedenfalls dadurch wesentlich bestimmt, daß Winckelmann zugleich Stellung nahm gegen einen wild bewegten und ausgearteten Barock seiner Zeit, den er verabscheute. Seine Auffassung und Anpreisung der Antike war eine Reaktion gegen das Zeitalter des Barock und Rokoko. Wir haben seitdem die Antike noch von anderen Seiten und sehr viel genauer kennen gelernt. Das Quattrocento hat auch das, was man im Sinne Nietzsches das Dionysische nennen könnte, aus der Antike herausgeföhlt, und es ist eines der Verdienste Warburgs, daß er das Bewegungspathos, das die italienische Kunst hier bei der Stilisierung einsetzte, genauer analysiert hat. Ihm verdankt man zugleich den Nachweis, daß die Renaissance zuerst Bewegtheit, Bewegtes in Gewand und Haar, als typisch für antike Formgebung angesehen und aufgegriffen hat. Dürer ist in seinen mythologischen Jugendwerken dieser Anschauung des Antikischen geföhlt und als erster in Deutschland damit zu einer ganz neuen Art der Verbildlichung solcher Gegenstände gelangt.

Mehr einem apollinischen Ideal strebte er nach bei jenen Bemühungen um eine Konstruktion der nackten menschlichen Gestalt, wobei er die Schönheit in gesetzmäßigen Formen zu greifen dachte. Ihm schwebten

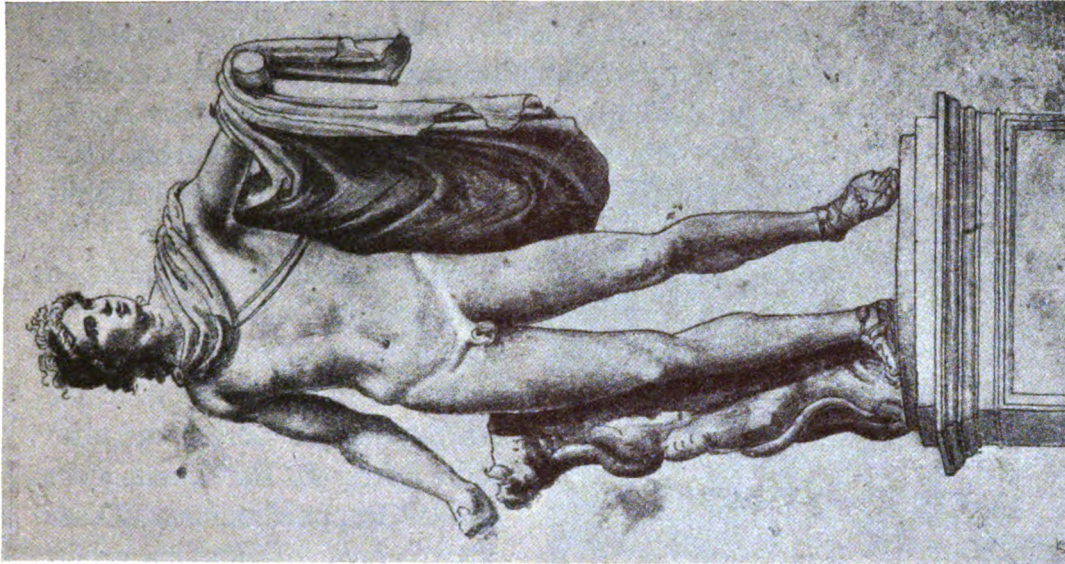


Abb. 7. Apollo vom Belvedere.

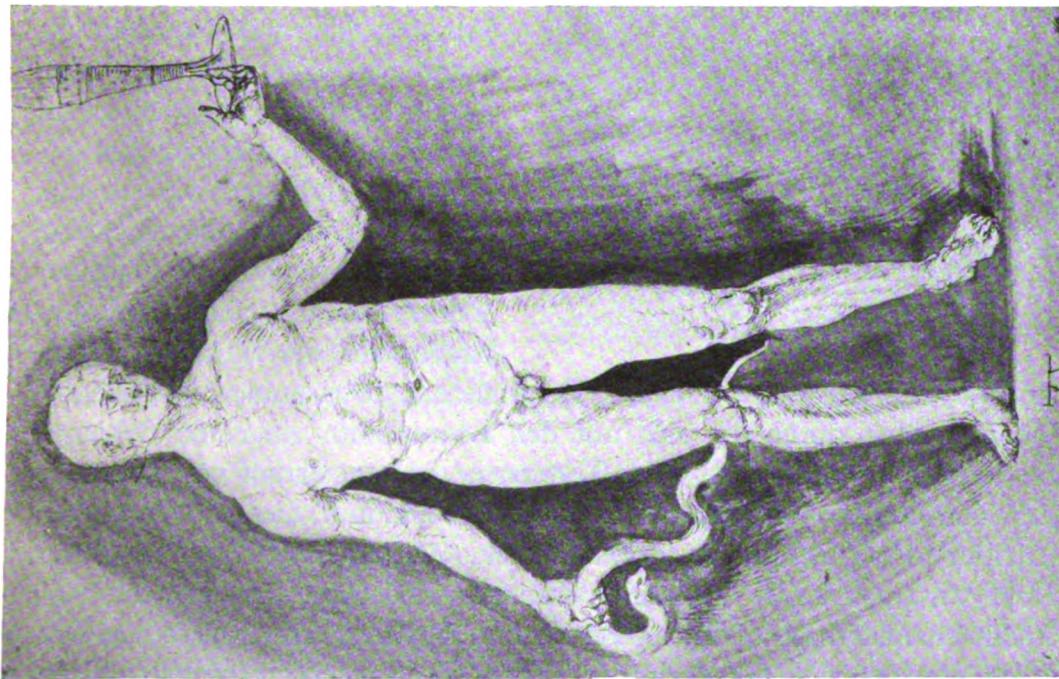


Abb. 6. Dürer, Aeskulap. Berlin.

dabei einerseits klassische Formmuster vor, andererseits stützte er sich auf das von ihm erarbeitete Proportionsschema. Solche Bestrebungen gipfelten in einem seiner berühmtesten und einflußreichsten Stiche 'Adam und Eva' (1504). Das antike Werk, das ihn vornehmlich inspirierte, war der Apollo



Abb. 8. Dürer, Apollo. Sammlung Poynter.

vom Belvedere, der ihm natürlich nur in zeitgenössischen Nachbildungen bekannt wurde.

Verschiedene in Zeichnungen niedergelegte Studien nackter männlicher Figuren, sämtlich konstruiert, gehen jenem Stich des Sündenfalls voran, die man heute unter der Bezeichnung der Apollo-Gruppe zusammenzufassen pflegt. Zu den frühesten gehört eine durch ihre Attribute als Aeskulap gekennzeichnete Gestalt (Abb. 6), die, wie Panofsky erkannt hat, sich auch auf den Apollo zurückführen läßt, und zwar auf die Vorderseite der un-restaurierten Figur, wie sie uns z. B. in der Wiedergabe eines eine Reihe von Nachbildungen antiker Werke enthaltenden Skizzenbuches aus der Werkstatt Ghir-

landajos, des sogenannten Codex Escorialensis, überkommen ist (Abb. 7). Dürer mochte durch die sich um den Baumstamm ringelnde Schlange auf seinem Vorbilde, dem beide Unterarme fehlten, darauf verfallen sein, das Tier seiner Figur in die Hand zu geben und diese so durch das Attribut in einen Aeskulap zu verwandeln. Mit einem in Profil gestellten Kopf wird das antike Bildwerk deutlicher wiederholt bei einer auch als Apollo charakterisierten Zeichnung (Samml. Poynter; Abb. 8), wo der Gott in der Rechten den Bogen, in der Linken die Sonnenscheibe hält. Diese leicht hingeworfene, jedoch nach seinem Proportionsschema konstruierte Gestalt legte Dürer einer sorgfältig durchgeführten Zeichnung, die offenbar zur Ausführung in Kupferstich bestimmt war, zugrunde (British Museum;

Abb. 9). Hier hat er der Figur in die rechte Hand einen Stab oder ein Zepter gegeben, während die linke die Sonne trägt, in die das Wort APOLO im Gegensinne eingeschrieben ist, so daß sie in ihrer Bedeutung als Sonnengott oder Sonnenbild deutlich betont erscheint, was durch die Rückenfigur der Diana, die den Arm zur Abblendung der von der Sonne ausgehenden Strahlen erhebt, noch verstärkt wird. Hat ihm bei diesen und anderen Darstellungen das antike Apollo-Vorbild als Anhalt zur Erfindung mythologischer Gestalten gedient, so wurde es bei dem Adam des Stiches zu einer biblischen Szene herangezogen. Für den Sündenfall (Abb. 10) sind beide Figuren, Mann und Weib, zuerst selbständig für sich entworfen und konstruiert worden. Dürer wollte in diesem aufs sorgfältigste vorbereiteten und durchgeführten Blatt Musterbilder seiner neuen Art der Darstellung des Nackten geben. Gegenüber den bewegten mythologischen Szenen der früheren Zeit ist mehr auf das Statische Nachdruck gelegt. Er gedachte, das, was ihm als antikes Ideal vorschwebte, hier am reinsten zu verwirklichen, durch eine



Abb. 9. Dürer, Apollo. British Museum.

Vereinigung von Natur und gesetzmäßiger Schönheit das Kunstwerk zu adeln, den biblischen Gestalten durch die auf sie übertragene Heroisierung des nackten Körpers einen in der deutschen Kunst bisher nicht bekannten Wert zu verleihen. Wenn für uns heute über den Figuren etwas Erkältendes liegt, wenn wir in ihnen nicht eigentlich den Dürer finden, den wir lieben und verehren, wenn uns auf dem Stiche das unmittelbar aus der Natur Geschöpfte, Tiere und Landschaft, am meisten anzieht, so war doch ihr Eindruck damals im Norden, für den sie etwas schlechthin Neues bedeuteten, ein ungeheurer, was sich aus der vielfachen

und nachhaltigen Wirkung, die sie auf die zeichnenden Künste wie auf die Skulptur ausübten, erschließen läßt. Wie die Apollo-Studien bei Dürer auch in ganz andersartige Stoffe hineinspielen, macht der kleine Stich des Fahmenträgers ersichtlich, einer Gestalt in zeitgenössischem Kostüm, deren Haltung eine offenbare Beziehung zu dem Belvederischen Urbild aufweist. Eine Fortsetzung finden die um die Bewältigung des nackten Körpers



Abb. 10. Dürer, Der Sündenfall.

kreisenden Aufgaben in den späteren Gemälden mit großen Aktfiguren: 'Adam und Eva' (1507, Prado) und 'Lucretia' (1518, München).

Derartige, auf die Antike zurückgreifende, in der Absicht mit ihr sich auseinanderzusetzen unternommene, aber ganz selbstständig weitergeführte Bemühungen haben Dürers Formgefühl gegenüber seiner ersten Frühzeit verändert und teilweise bestimmt, wie hier nicht des näheren erörtert werden kann. Er nahm aus Antike und Renaissance, was er glaubte zur Läuterung seiner Formauffassung brauchen zu können, ohne einer klassizistischen Manier zu verfallen, wie es dann manchen

seiner Nachfolger, besonders den als 'Kleinmeister' bekannten Nürnberger Kupferstechern geschah. Worum es uns hier geht, ist nur eine Seite der Dürerschen Kunst, die nach einer gewissen Richtung zukunftsweisend geworden ist. Was er leistete, indem er die heroische Nacktheit in Deutschland einführte und für ein neues Körpergefühl den Sinn erschloß, hat nicht nur in seiner engeren Heimat, sondern bis nach den Niederlanden aufklärend gewirkt.

Ähnlich wie bei Dürer läßt sich in Nürnberg das Eindringen von Renaissance und Antike in der Gießhütte Peter Vischers verfolgen. Das aus ihr hervorgegangene Hauptmonument, das Sebaldusgrab, gewährt in diesen

Vorgang besonders Einblick. Ein Werk Peter Vischers des Älteren und seiner Söhne Hermann und Peter, wurde es 1507 bei dem Vater bestellt, nachdem er für das längst geplante Denkmal schon in den neunziger Jahren einen Entwurf geschaffen hatte, der uns in einer Zeichnung von seiner Hand erhalten ist. Unter verschiedenen Veränderungen des Planes und mit Zutaten der Söhne, namentlich Peters des Jüngeren, nachdem der Alte



Abb. 11. P. Vischer, Prophet. Magdeburg.



Abb. 12. P. Vischer, Jacobus. Nürnberg.

sich zurückgezogen hatte, ist das Werk vollendet worden. Durch den Vater ist schon die Renaissanceauffassung und eine Art klassischer Gestaltung der menschlichen Figur in die Nürnberger Plastik eingeführt worden, wie sich an seiner Apostelreihe an den Pfeilern des Denkmals beobachten läßt. Die Entwicklung, die sein Stil nahm, tritt zutage, wenn man ein Frühwerk, die Apostel an dem Grabmal Ernsts von Sachsen im Magdeburger Dom (1495, Abb. 11), mit denen des Sebaldusgrabes (Abb. 12) vergleicht. Jene

ganz gotisch, schwer, plump; das Gewand als Masse für sich behandelt, ohne daß man den Körper in seiner Organik darunter spürt. Bei den späteren Gestalten ist alles beweglicher geworden, mehr Schmiegsamkeit in den Gelenken; das Gewand begleitet den darunter sich abhebenden Leib; an dem Jacobus markiert sich deutlich Stand- und Spielbein; Hals und Unterarme trägt er entblößt. Die ganze Ausbalanzierung des körperlichen Gefüges ist in ein neues Stadium getreten. Eine gewisse Verwandtschaft mit hochgotischen deutschen Figuren — etwa wie die am Bamberger Dom — hat zu der heute verbreiteten Hypothese geführt, daß Vischer an derartigen Werken, die er in seiner Heimat sehen konnte, sein Formgefühl weiter schulte und so zu seinem 'klassischen' Stil gelangte, zumal da auch überliefert ist, daß er selbst solche Stücke der Vergangenheit sammelte.

Wir haben jetzt aber auch ein sicheres Zeugnis dafür, daß er mit dem antikischen Element der italienischen Renaissance in Berührung getreten sein muß, in der kleinen Bronzegruppe 'Herkules und Antaeus', die vor kurzem aufgetaucht und von dem Münchener National-Museum erworben worden ist, einer der wichtigsten Funde, die letzthin auf dem Gebiete der altdeutschen Kunst gemacht wurden (Tafel 22). Die stilistischen Anzeichen sprechen dafür, daß es eine Arbeit Peter Visschers des Älteren ist, vor den Figuren des Sebaldusgrabes gegen Ende der neunziger Jahre entstanden. Bezeichnenderweise ist es wie bei Dürers mythologischen Jugendwerken ein antiker Gegenstand mit heroischer Kraftentfaltung und starkem Bewegungsaufgebot, der von dem Künstler gewählt wurde. Auch die Spreizstellung des Herkules erinnert an Dürersche Motive. Meisterhaft ist die Gruppierung, das Verschlungensein der Glieder und dabei die Klarheit der Anschauung; überzeugend die Gewalt und Wucht des Ausdrucks. Sowohl der Stoff wie bis zu einem gewissen Grade auch die formale Anlage weist zweifellos auf italienische Anregungen. In ähnlicher Weise hat Pollajuolo den Vorgang behandelt in der kleinen Bronzegruppe, die das Florentiner Bargello besitzt, und es dürfte wohl kaum ein Zufall sein, daß beide Male Antaeus seinen Kopf zurückwirft und die eine Hand auf den Kopf des Herkules stützt, während dieser hier mit geschlossenen Beinen steht. Wie sehr aber weicht das florentinische Werk mit seiner biegsamen Elastizität und den dünnen schlanken Gliedern von der herben und schwerfälligeren Monumentalität Visschers ab. Hat dieser sich gewiß an irgendeinem italienischen Vorbild, das wir nicht kennen, inspiriert, so zeigt gerade ein Vergleich mit Pollajuolo, wie selbständig er — ebenso wie Dürer — bei seiner



PETER VISCHER d. Ä., HERKULES UND ANTAEUS. MÜNCHEN

formalen Erfindung vorgeht. Mit seinem deutschen Formsinn suchte er den antiken Stoff zu meistern. Antikisch aber ist die ganze Problematik, die Rolle, die der nackte Körper spielt, der heroische Kraftaufwand, die bewegte Gruppe als künstlerischer Selbstzweck — etwas, was dem deutschen Mittelalter gänzlich fern lag.



Abb. 13. Peter Vischer d. J., Sol. Sebaldusgrab.

Vollends mit den Söhnen

Vischers, die beide eine Lehrzeit in Italien durchmachten und dann Mitarbeiter an dem Sebaldusgrabe wurden, zog die Renaissance in die Gieß-

hütte ein. Von Hermann besitzen wir sogar einen Gesamtentwurf auf einer in Paris befindlichen Zeichnung, der den Plan des Vaters völlig umstieß und ein Wandgrab in reinen Renaissanceformen mit ausschließlich antikisierenden Elementen beabsichtigte. Aber er kam nicht zur Ausführung; die endgültige Anlage schloß sich an den Grundplan des Alten an mit verschiedenen durchgreifenden Veränderungen. Von Hermann rührt nur die baldachinartige Bekrönung her. Durch seinen frühen Tod wurde er der Werkstätte rasch entrissen. Der Hauptanteil an der Vollendung des Denkmals fiel Peter dem Jüngeren zu. Sein Eigentum



Abb. 14. P. Vischer d. J., Herkules(?). Sebaldusgrab.
Die Antike IV

ist die reiche, üppige Sockeldekoration, in die er die antike Fabel- und Formenwelt verflocht. Mit antikisierendem Beiwerk drang die nackte Gestalt in das christliche Heiligengrab ein. An einer Ecke sehen wir Sol als Planetengottheit (Abb. 13), ein nackter sitzender Mann, in der Linken ein Zepter, neben seinem Haupte das Sternbild, also mit denselben Attributen ausgestattet, die Dürers 'Apollo' auf der Zeichnung des Britischen Museums



Abb. 15. Peter Vischer d. J., Fortitudo. Sebaldusgrab.

aufweist. Eine andere Eckfigur zeigt einen nackten sitzenden Mann mit einer Keule, der vielleicht Herkules vorstellen soll (Abb. 14). Eine Fortitudo in der Mitte einer Breitseite (Abb. 15) ist mit einer phantastisch-antiken Rüstung bekleidet, eine Art der Ausstaffierung, wie sie dem Quattrocento gewohnt war. Peter der Jüngere erhielt wesentliche Anregungen durch die paduanische Kunst, in der die Kleinplastik in Bronze unter der Führung von Andrea Riccio eine hervorragende Stelle einnahm und eine antikisierende Richtung die Oberhand hatte. Durch die dort herrschende Gestaltungsart wurde seine Anschauung von der Antike vornehm-



HANS VISCHER, APOLLO-BRUNNEN. NÜRNBERG, RATHAUS

lich bestimmt. Er hat in Deutschland die Kleinbronze als Zimmerschmuck in weiterem Umfange zur Geltung gebracht und als erster sich der Plakettenkunst zugewandt. In beiden Gattungen wurden die Stoffe häufig dem mythologischen Gebiet entnommen. Es gab auch Beziehungen zwischen Dürer und der Vischer-Werkstätte. Auf der Orpheus und Eurydice darstellenden Plakette des Kaiser-Friedrich-Museums (Abb. 16) hat sich Peter für die Behandlung des nackten männlichen Körpers an den Dürerschen Adam des Stiches angelehnt und so indirekt mit dem darin verarbeiteten Apoll vom Belvedere Fühlung erhalten.

Das mythologische Genre und die nackte Figur blieben in der Vischerschen Werkstatt, die von anderen Familiengliedern noch eine Zeitlang weitergeführt wurde, beliebte Motive. Bei dem Apollo-brunnen von Hans, dem vierten Sohne Peters des Älteren, in einem Hofe des Nürnberger Rathauses (1532; Tafel 23), schwebte für die Verbildlichung des Gottes offenbar wieder das Ideal der Gestalt vom Belvedere vor. Aber es gibt jetzt kein urwüchsiges Ringen

um die Form mehr; das Gewollte wird beherrscht und gleichsam spielend zur Anschauung gebracht, allerdings mit dem Eindruck einer durch glatte Fertigkeit hervorgerufenen leeren Eleganz. Wenn man auch diesen Gang der Entwicklung in einem tieferen Sinne als Abfall von der bodenständigen und ausdrucksstarken Gotik bedauern mag, so wurde doch andererseits durch die Auseinandersetzung mit Italien und Antike als Ergebnis eine Frei- und Beweglichmachung des Körpermechanismus sowohl für die nackte wie für die bekleidete Gestalt bewirkt, die den wertvollsten Werken der deutschen Renaissance ein ausgezeichnetes Gepräge gibt und den Boden für neue Zukunftsaufgaben bereitete. Indem eine



Abb. 16. P. Vischer d. J., Orpheus und Eurydice.

dahingehende Tendenz zunächst mit einem Sinken der künstlerischen Gesamtkraft zusammenfiel, leierte sich jedoch die Formgebung rasch in einer allgemeinen Verflachung aus.

Neben Nürnberg war namentlich Augsburg ein Einfallstor für die aus dem Süden zudringende Renaissance. Hatte schon der noch ganz im fünfzehnten Jahrhundert wurzelnde Hans Holbein der Ältere einzelne neue Stilelemente aufgenommen, so schreitet Hans Burgkmair nach dieser Richtung um ein Bedeutendes weiter. Adolf Daucher und sein Sohn Hans wurden auf dem Gebiete der Plastik führend für eine Umwandlung der Formanschauung. Eine Stütze fanden die Bestrebungen in der Familie Fugger, die während des ganzen sechzehnten Jahrhunderts eine bedeutende Mäzenatenrolle übernahm und mit ihrer aristokratischen Haltung die kosmopolitische Renaissance und Antike stark begünstigte.

Auf diese Familie geht das erste große Denkmal zurück, das in Augsburg den Geist der Renaissance in umfassender Weise verkündet: die Fuggerkapelle in der Annenkirche. Ist auch von ihrem ursprünglichen Zustand heute wenig genug erhalten, nachdem am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts der Chor der Kirche, der die Grabkapelle mehrerer Mitglieder der Fuggerschen Familie bildete, für den protestantischen Gottesdienst mit in Anspruch genommen und zu diesem Zweck purifiziert worden war, so geben doch frühere Abbildungen noch eine annähernde Vorstellung von dem einstigen Aussehen. Die Bestellung ging von den Brüdern Jacob und Ulrich Fugger aus, von denen der letztere schon ein Jahr nach der Inangriffnahme starb; später trat als Auftraggeber noch Raimund hinzu, einer der eifrigsten Förderer der Renaissance, der auch die erste bedeutendere Antikensammlung auf deutschem Boden anlegte. Bau und Ausstattung erstreckten sich von 1509 bis 1518. Etwas für Deutschland Neues, Renaissancemäßiges und bezeichnend für den humanistischen Glorifikationsgedanken war es schon, einen selbständigen Bau eigens als Grabkapelle zu errichten. In den Formen der Renaissance ist das Innere einheitlich ausgestaltet. Als Schöpfer des gesamten bildhauerischen Schmuckes konnte von Halm Adolf Daucher nachgewiesen werden, von dem somit auch die vier Grabdenkmäler herrühren, die als große rechteckige Epitaphien mit figürlichen Reliefs, in Solnhofener Stein gearbeitet, an dem gebrochenen Chorabschluß angebracht sind. Diese Epitaphien haben sowohl ihrer formalen Anlage wie ihrem Inhalt nach keine Vorgänger in Deutschland. Zwei von ihnen enthalten über einem dekorativen Sockel

und über der aufgebahrten Gestalt des Toten eine biblische Darstellung; ihre Erfindung geht auf Dürer zurück, von dessen Hand wir noch die Entwürfe besitzen, und wurde bei der Ausführung nur leicht umgemodelt. In die Dekoration sind antike Fabelwesen eingesponnen: Satyrn an der Reliefbekleidung der Säulenbasen und als Freiplastik in trauernder Haltung am Totenlager. Die beiden anderen Tafeln enthalten überhaupt kein christliches und biblisches Element. Auf dem Gedenkstein Jacobs (Abb. 17) stehen in einer perspektivisch vertieften Halle, die einem oberitalienischen Muster nachgebildet ist, zwei Herolde, einen Kranz haltend, dessen Inneres ein Fuggersches Wappenzeichen füllt. Unter dem Kranze sind Triumphalsymbole angebracht, Waffentrophäen und Gefesselte, die ursprünglich auf die römische Triumphalkunst zurückgehen, aber unmittelbar von Italien übernommen wurden. Die Triumphalsymbole sind im Zusammenhang mit der Wiederbelebung des Triumphgedankens und der Triumphgebräuche durch die Renaissance aufgenommen worden und haben eine weite Verbreitung gefunden. Welch eine Bedeutung seitdem das Triumphmotiv ideen-



Abb. 17. Adolf Daucher, Epitaph des Jacob Fugger.

und formgeschichtlich für die abendländische Welt gewann, habe ich in meinem Buche 'Trionfi' (Berlin 1919) darzulegen gesucht. Durch humanistische Ruhmbegier sind triumphale Vorstellungen und Bildelemente seit dem Quattrocento auch in die Grabmalkunst eingeführt worden. Es ist bezeichnend, daß das ihnen entnommene heroische Symbol

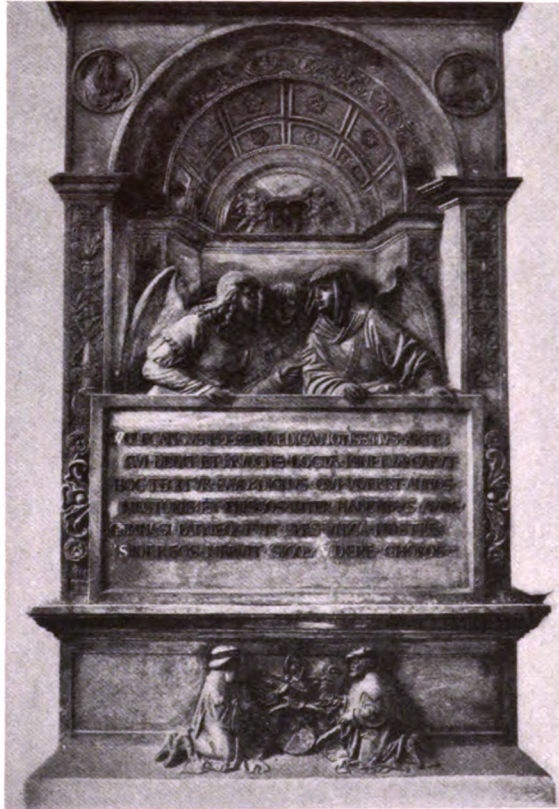


Abb. 18. Hans Daucher, Epitaph des Wolfgang Peysser.

gleich bei der ersten großen in vollkommenem Renaissance-sinn erdachten Grabanlage in Deutschland Anwendung findet. Bald hat ja auch Kaiser Maximilian die künstlerische Welt durch die verschiedenen von ihm in Auftrag gegebenen Triumphverbildlichungen in Bewegung gesetzt, die jedoch in der Hauptsache nur auf Papier als Holzschnitte Gestalt erhielten und sowohl in ihrem Gedankengehalt wie in ihrer formalen Durchführung etwas Verstiegene und Krauses an sich tragen, mit der Antike durch nicht viel mehr als durch Bezeichnung und äußeres Schema verbunden.

— In der Fuggerkapelle macht sich wie in dem künstlerischen so auch in dem epigraphischen Teil ein neues huma-

nistisches Streben bemerkbar. An Stelle des mittelalterlichen Latein ist auf den Inschrifttafeln eine reine klassische Ausdrucksweise getreten.

Es war ein Mißgeschick, daß der Schöpfer dieses Grabschmuckes und Bahnbrecher der Renaissance in der Augsburger Plastik eine künstlerisch nicht sehr hochstehende Persönlichkeit war. Daß er den Renaissancegeist dauernd in sich aufgenommen hat, zeigen auch seine späteren Werke, aber dem Willen entspricht nicht ein Können und es blieb mehr bei einer äußerlichen Aneignung. Der Altar, den er für das sächsische Städtchen

Annaberg geschaffen hat (1521), auch in seiner Materialverwendung, der Verbindung von Solnhofen Stein mit zehn verschiedenfarbigen Marmorarten, etwas für Deutschland Neues, enthält in seinen tektonischen und dekorativen Teilen keinerlei gotische Formen, sondern baut sich aus antikisierenden Renaissanceelementen auf, die jedoch noch in einer unverständenen und ungeschickten Weise Verwendung finden. In der Daucherschen Werkstatt wurde die Renaissance-tradition durch Adolfs Sohn Hans, seinen Mitarbeiter und späteren Nachfolger, aufrecht erhalten. Er wurde schon in die neue Formenwelt hineingeboren, gewann ein eigenes Verhältnis zu ihr und machte sich in ihr heimisch. Sein Epitaph des Gelehrten Wolfgang Peyßer in der Ingolstädter Garnisonkirche (1527; Abb. 18) gehört zu dem Reinsten im klassischen Sinne, was die damalige deutsche Kunst hervorgebracht hat. Die antikisierenden Dekorationsformen, die jetzt allenthalben in Grabmal und Altar Eingang gefunden haben, sind hier mit Feingefühl verwandt, und auch das Figürliche ist in einem ganz anderen Maße als bei dem Vater renaissancemäßig durchgebildet. Will man sich vor Augen halten, was für eine Revolution der Renaissancegeist in Deutschland herbeiführte, so mag man mit solch einem Werk den Breisacher Altar (Abb. 19), ein Beispiel spätgotischen Virtuositums, das durchaus nicht vereinzelt dasteht, vergleichen. Beim Anblick dieses überfüllten, wildbewegten, ausgeartet dekorativen, sehr raffinierten, aber auch manierten Gebildes, das gewiß in seiner Art etwas Faszinierendes hat, wird man vielleicht doch zu der Vorstellung gelangen, daß die Renaissance so etwas wie eine geschichtliche Notwendigkeit oder Fügung oder wie man es nennen will, gewesen ist, wenn sie auch in Deutschland vom klassischen Standpunkt nicht gar viele Glanzleistungen hervorgebracht hat. Daß sie im historischen Verlauf eine bestimmte Funktion, die nicht nur negativ war, erfüllt hat, dürfte sich aus der weiteren Entwicklung entnehmen lassen.

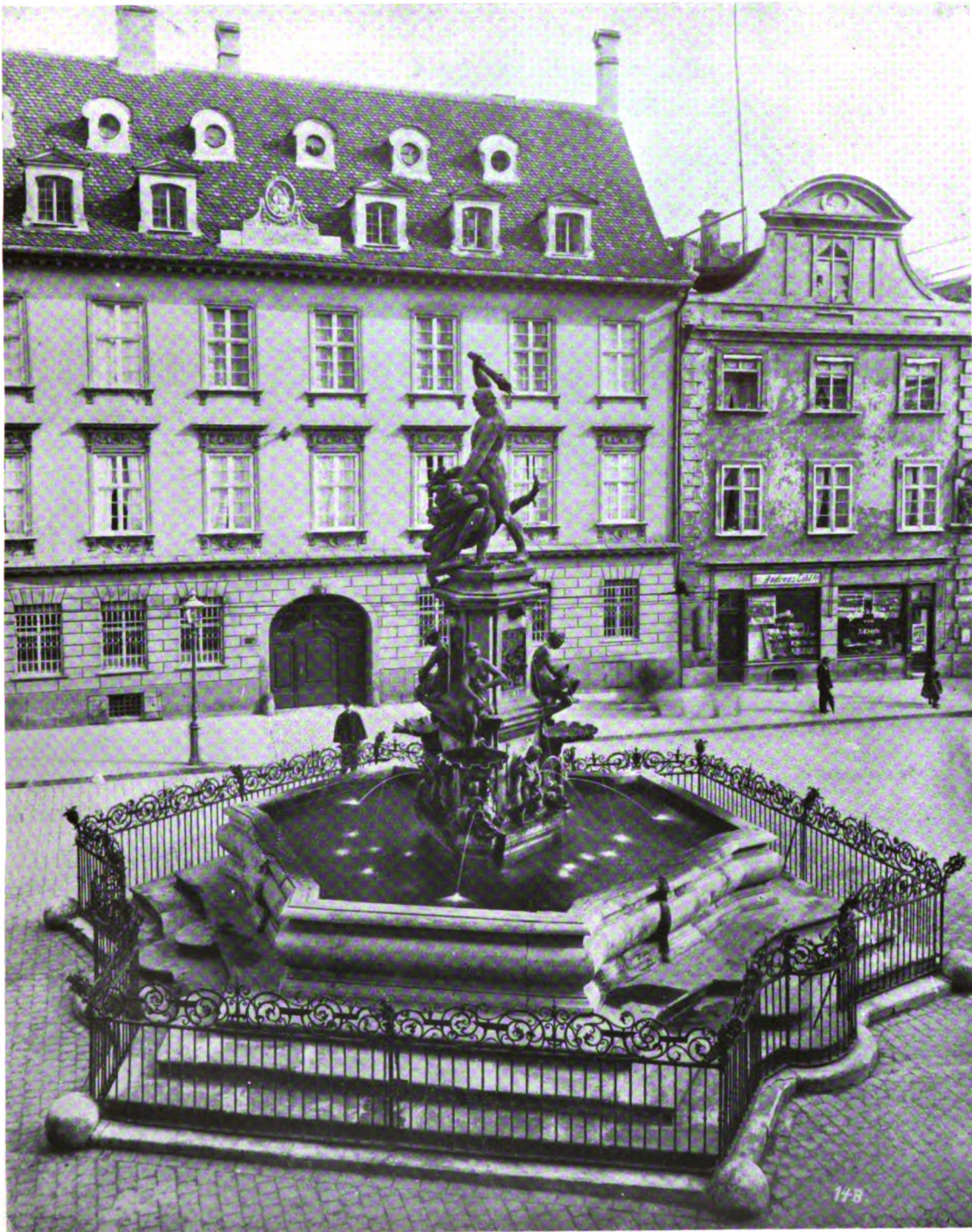
Als der Manierismus in Deutschland die Führung hatte, war für die antike Phantasiewelt in der humanistischen Neuschöpfung ein weites Geltungsbereich gewonnen. Gegenstände aus dieser Welt in künstlerischer Gestaltung finden für vielerlei Zwecke Verwendung; sie werden an manchen Stellen in großen Monumenten verkörpert und ziehen so die Augen auf sich. In eindringlicher Weise wird einem das heute noch in Augsburg zum Bewußtsein gebracht, wo gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts nicht weniger als drei umfangreiche Monumentalbrunnen mit antiken

Stoffen für die Hauptstraße von dem Stadtrat in Auftrag gegeben wurden, um als ein Erinnerungszeichen für ein damals begangenes Jubiläum der



Abb. 19. Breisach, Hochaltar.

Stadtgründung durch die Römer zu dienen und es so zu verewigen. Sind die Entwürfe auch von Niederländern geschaffen, die in Italien bei Giovanni da Bologna ihre Schulung erhielten, so darf ihr Werk, da sie sich in Deutschland ganz heimisch machten, doch unserer Kunstgeschichte zugerechnet werden. Der von Hubert Gerhard erfundene Augustusbrunnen (Abb. 20) trägt auf dem Sockel in der Mitte des Beckens als bekrönende Statue



ADRIAEN DE VRIES, HERKULESBRUNNEN. AUGSBURG

(Photo M. Lang.
Höfeles Nachf.)

den Imperator als den Gründer der Stadt — ein echt humanistischer Gedanke, ebenso wie die ganze geistige Beschaffenheit, aus der die Bestellung der drei Anlagen hervorging. Nach dem Vorbild italienischer Fontänen ist alles Tektonische aus Stein, das Figürliche aus Bronze gearbeitet. So-

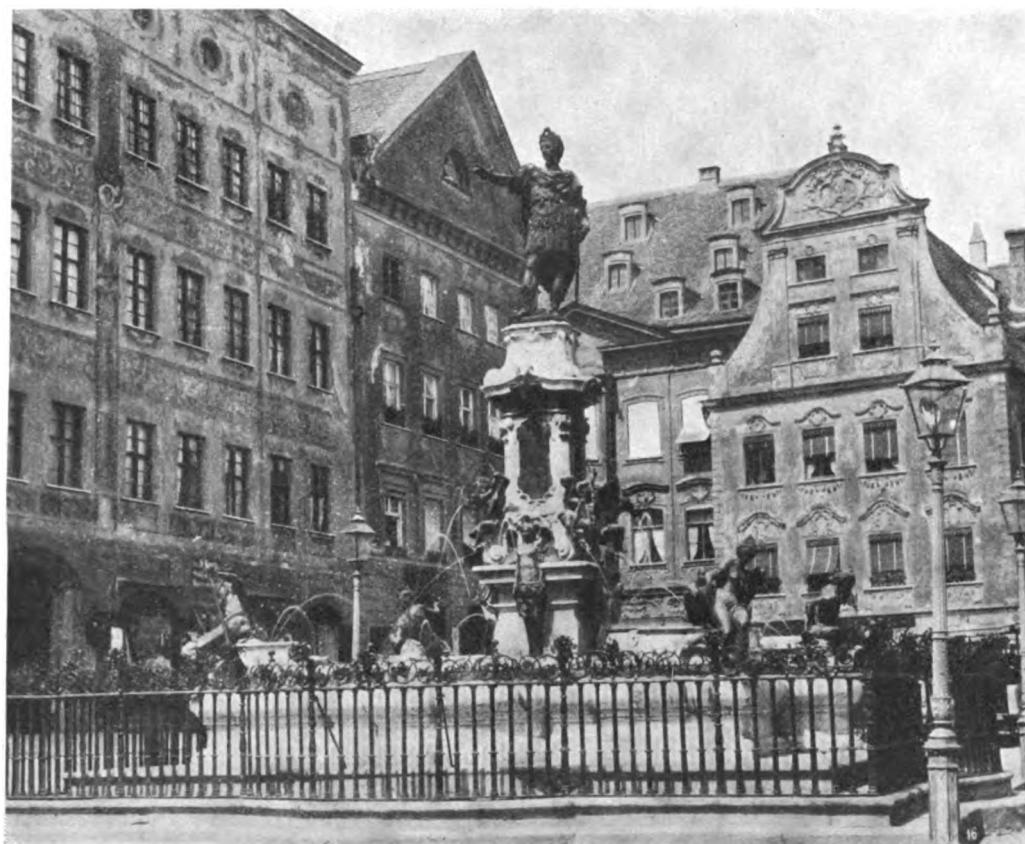


Abb. 20. Hubert Gerhard, Augustusbrunnen Augsburg.

wohl dies wie die Anwendung der überlebensgroßen Gestalten der Allegorien und Personifikationen in freier Nacktheit bedeutete für Deutschland etwas völlig Neues. Man mag sich vorstellen, welcher Eindruck davon auf Augen, die an derartiges gar nicht gewöhnt waren, ausgegangen sein muß. Die beiden anderen von Adriaen de Vries entworfenen Brunnen zeigen auf dem Mittelsockel der eine einen Merkur, dem Amor die Flügelschuhe anlegt, der andere Herkules im Kampfe mit dem Nemäischen Löwen (Tafel 24). Prachtvoll steht die letztere Gruppe mit ihrer Silhouette in dem Stadtbild, mitten in der breiten Maximilianstraße. (Die

Aufnahme, nach der die Abbildung hergestellt wurde, bietet keine günstige Ansicht.) Es ist eine jener Szenen heroischer Kraftentfaltung, wie sie uns gleich am Anfang der Berührung der deutschen Kunst mit der Antike bei Dürer und Peter Vischer begegneten, hier zum erstenmal ins Groß-Monumentale erhoben.



Abb. 21. Hubert Gerhard, Sankt Michael. München.

Mit einem durch die Wiederbelebung der Antike entzündeten heroischen Pathos hat sich auch die kirchliche Kunst durchdrungen. Es spricht zu uns aus der gewaltigen Bronzegruppe „der Erzengel Michael im Kampfe mit Lucifer“, die Hubert Gerhard für die Fassade der ersten großen repräsentativen, für die Jesuiten in Deutschland errichteten Kirche, Sankt Michael, in München schuf (Abb. 21). Die Gestalt Michaels erinnert an eine antike Victoria; das Kostüm sowohl wie der unter dem Gewand durchgeformte Körper ist antikes Erbgut, durch Italien vermittelt. In der leichten, schmiegsamen Bildung mit den gestreckten Gliedern prägt sich der manieristische Stil aus. Die Gruppe war als ein Symbol gedacht für die im

Kampf mit der Reformation stehende Kirche. Wie sich die gegenreformatorische Ideologie und Kunst, die ganz universalistisch eingestellt war, das heroische Element zu eigen machte, habe ich in meinem Buche 'Der Barock als Kunst der Gegenreformation' (Berlin 1921) ausführlich geschildert.

Auch von einem gebürtigen Deutschen, der gleichfalls aus der Schule Giovannis da Bologna hervorging, Hans Reichel, besitzen wir eine den Kampf Michaels mit Lucifer darstellende monumentale Bronzegruppe, die mit einem schon mehr dem Barock zuneigenden Schwung erfüllt ist

(Abb. 22). Sie schmückt die Fassade eines Profangebäudes, des von Elias Holl erbauten Zeughauses in Augsburg. Der Erzengel hier mit einer antiken Rüstung angetan, in einer durch ein italienisches Vorbild angeregten schwebenden Bewegung. Durch die Art der Haltung und das in dem erhobenen Arm gezückte Schwert hat das Heroische ein volleres, klingenderes Pathos erhalten als bei Gerhard, während zugleich der in den letzten Zuckungen liegende Widerstand des teuflischen Wesens mit mehr Ausdruckskraft erfüllt ist. Die Bedeutung eines solchen Meisterwerkes äußert sich besonders auch darin, daß es wieder einen großen Zug in die damals im Kleinhandwerk verkümmern deutsche Plastik bringt und den Sinn für Monumentalität an öffentlicher Stelle für künftige Geschlechter wach hält.



Abb. 22. Hans Reichel, Sankt Michael. Augsburg.

Das hier auf beschränktem Raume unter bestimmten Gesichtspunkten Andeutete ist nur ein knapper Ausschnitt aus einem großen Gebiet, das weite Perspektiven in spätere Zeiten eröffnet, auf die noch ein kurzer Blick geworfen werden soll.

Was der deutschen Kunst an gegenständlichem Material, Freiheit der Körperbehandlung, heroischem Pathos durch Antike und Renaissance zugeflossen ist, ging in den Barock über und wurde als ein Besitz, mit dem man je nach den Verhältnissen selbständig schaltete, seinen Stilbedingungen angepaßt. Ohne diese Vorgeschichte wäre etwa ein Werk wie das Denkmal des Großen Kurfürsten von Schlüter nicht so ausgefallen,

wie es vor uns steht, — eines der großartigsten Reitermonumente, die je geschaffen wurden, und zweifellos das bedeutendste unter denen des siebzehnten Jahrhunderts. Das Pferd geht auf den Marc Aurel auf dem Kapitol als Ahnen zurück, den Schlüter jedenfalls während seines römischen Aufenthaltes gesehen hat, wenn er auch durch zeitgenössische französische Reiterstatuen Ludwigs XIV. von Giraudon gewisse unmittelbare Anregungen empfing. Die gefesselten Gefangenen sind jene antiken Triumphalsymbole, die uns in Deutschland zum erstenmal an dem Grabepitaph des Jacob Fugger in der Augsburger Annenkirche begegnen. Schon vor Schlüter wurden die Gefesselten in ähnlicher Weise an dem Sockel fürstlicher Standbilder in Italien und Deutschland angebracht (Großherzog Ferdinand von Toscana in Livorno; die für die Place des Victoires in Paris bestimmte Statue Ludwigs XIV., über dem eine Victoria schwebt). So wurde antiker Apparat aufgeboten zur Heroisierung des fürstlichen Absolutismus. Aber es war bei Schlüter nicht nur eine äußerliche Übernahme und Anpassung an die alte Symbolik. Er wollte und konnte kraft seines Genius heroischen Geist in eine heroische Form bannen, das offenbart die Erfindung in ihrer Gesamtheit — eine Höhenleistung von Bestrebungen, die mit der Renaissance in Deutschland einsetzten.

Der deutsche Barock, der in seinem Reichtum und seiner Mannigfaltigkeit erst jetzt allmählich erkannt und überschaut wird, beruht auf Auswirkungen einer durch die Renaissance erlangten Freiheit und ist nicht etwa, wie manchmal verkündet wird, bloß eine Fortsetzung der Gotik oder Anknüpfung an sie — wie denn mit dem Begriff des Gotischen heute viel Unfug getrieben wird. Die Renaissance ist nicht einfach ausgeschaltet und über den Haufen gerannt worden, sondern Erbstücke von ihr stehen der Barockzeit als Material zu Gebote und werden verschiedenen Konstellationen und Erfordernissen entsprechend in dieser oder jener Weise bald mehr bald weniger zugezogen und verarbeitet. Es kommt gleichwie in der Dichtung so in der bildenden Kunst zu Spannungen zwischen Klassischem und eigentlich Barockem. Ein auf dem Gebiete der Kunst so stark selbstschöpferischer Stil wie der deutsche Barock hat aber für retrospektive Tendenzen wenig Bedürfnis gefühlt.

Durch den Klassizismus des achtzehnten Jahrhunderts wurde die Nachahmung der Antike — und zwar einer bestimmten Art von Antike — einem unsicher werdenden Kunstvermögen ausdrücklich als Dogma empfohlen und dadurch gewiß Mißverständnis und Unheil angerichtet, —

bis man sich von der Losung wieder befreit und den darin liegenden Irrtum durchschaut hat. Das jeweilige Verhältnis zur Antike ist ja niemals etwas Endgültiges gewesen, jedes Kulturzeitalter und jedes Individuum, das ihr nahtet, hat in ihr das erblickt und ihr das entnommen, was eigenen Anlagen und Zielrichtungen entgegenkam.

Was von einer Zeit unter dem Sammelnamen 'Antike' begriffen wird, ist nur die Spiegelung, die das Altertum in dem Geist dieser Zeit erfahren hat. Die Wirkungen, die von Antike und Renaissance ausgingen, sind in dem überschaubaren Zeitraum sehr vielfältig gewesen, haben alle Schicksale überdauert und hier mehr latent, dort mit stärkerer Evidenz in eine Gegenwart hineingespielt. Sie haben sich zu Begriffen wie Humanität und klassische Form verdichtet. Und was als das Heroische seinen Bedeutungswert seit der Neuprägung durch die Renaissance empfing, pflanzte sich mit verschiedenen Wandlungen und Schattierungen bis in unsere Tage fort und hat in dem Schaffen eines Nietzsche, eines Feuerbach und Hans von Marées als Idee und als Form wieder eine besondere Aktualität erlangt. Von dem was der deutsche 'Renaissancismus' des vorigen Jahrhunderts, wie er des weiteren durch Jacob Burckhardt, Conrad Ferdinand Meyer, Gotfried Semper, Adolf Hildebrand vertreten wurde, noch einmal mit retrospektiver Sehnsucht angestrebt und aufgestellt hat, ist manches für uns verblaßt und entwertet, manches wird sich in die Zukunft fort-erben. Es kommt darauf an, in dem Wandel das Dauernde und in dem Dauernden den Wandel zu erkennen.

GEDANKEN ÜBER ERZIEHUNG

VON

KURT HAHN-SALEM

I

DAS ZIEL DER ERZIEHUNG

Wir nehmen an, jeder wird uns zugeben, daß es ein Ziel der Pädagogik ist, die Kinder zu sittlichen Menschen zu erziehen; wir sind aber der Ansicht, daß es das Ziel der Pädagogik ist, und es keine anderen Ziele neben ihm gibt. Wir wollen zunächst sagen, was wir unter einem sittlichen Menschen verstehen. Wir verstehen darunter einen solchen Menschen, der fähig ist, aus Achtung vor dem Sittengesetz zu handeln. Wir wollen nun untersuchen, warum eine so große Anzahl von Menschen unsittlich handelt, um dann bestimmen zu können, ob die Pädagogik imstande ist, die Widerstände zu beseitigen, die dem sittlichen Handeln im Wege stehen. Hier wird sofort der Einwurf kommen: Hindernisse des sittlichen Handelns beseitigen, ist das nicht eine *contradictio in adjecto*? gehört nicht zum Wesen der Sittlichkeit das Überwinden von Hindernissen? Das Beseitigen der Widerstände ist gleichbedeutend mit dem Beseitigen der Sittlichkeit; also du kannst Dir die Mühe sparen, zu untersuchen, ob die Pädagogik die Macht dazu hat, denn wir leugnen, daß sie das Recht dazu hat. Wir antworten: Die Pädagogik soll die Hindernisse nicht beseitigen, sondern nur überwindlich machen. Also untersuchen wir nur getrost, warum der Mensch unsittlich handelt, d. h. welches die unüberwindlichen Hindernisse seines sittlichen Handelns sind, wenn er unsittlich handelt. Wir

Anmerkung. Gedankenführung und Form der nachfolgenden Aufzeichnungen entsprechen nicht immer der heutigen Auffassung des Verfassers. Ursprünglich sollte in diesen Blättern eine systematische Zusammenfassung erscheinen, deren Vollendung jedoch aus äußeren Gründen nicht vor Ablauf von zwei Jahren erfolgen kann. Die vorliegenden Ausführungen beruhen teils auf einem Vortrage, der im Philosophischen Seminar von Leonard Nelson in Göttingen im Winter 1908—1909 gehalten wurde, teils auf Aufzeichnungen aus dem Jahre 1913. Der Verfasser hat sich zur Veröffentlichung entschlossen, weil der praktische Versuch gemacht worden ist, wesentliche der hier aufgestellten programmatischen Forderungen zu verwirklichen, und von vielen Seiten der Wunsch laut wurde, etwas über die theoretischen Grundlagen des Salemer Systems zu erfahren.

machen eine Voraussetzung dabei, ohne die wir nicht auskommen: In jedem Menschen ist die Achtung vor dem Sittengesetz vorhanden, wenn auch in vielen dunkel, d. h. die Achtung vor dem Gesetz: schone die Würde der Menschen. Die Dunkelheit für den Verstand kann es nicht sein, die den Menschen daran hindert, sittlich zu handeln; denn man kann sich vorstellen, daß der Verfasser der Grundlegung der Metaphysik der Sitten ein unsittlicher Mensch gewesen wäre, während ein ethischer Anarchist ein sittlicher Mensch sein kann, ebenso ein Mensch, der niemals über ethische Fragen nachgedacht hat. Dies ist eigentlich selbstverständlich; aber wir können uns nicht genug davor schützen, die Methoden der Ethik auf die Pädagogik anzuwenden. Die Ethik forscht nach dem Ursprung des sittlichen Handelns, d. h. sie untersucht, wo die Quelle des sittlichen Handelns fließt; die Pädagogik sucht diese Quelle von unüberwindlichen Hindernissen zu befreien, d. h. sie will dafür sorgen, daß diese Quelle auch wirklich fließt, — und die Erkenntnis, wo sie fließt, trägt nichts dazu bei, daß sie fließt.

Kant sagt nun, die Stimme der Vernunft ist unüberschreibbar, auch für den gemeinsten Menschen vernehmlich. Wir antworten: Die Stimme der Vernunft ist für jeden vernehmlich, der ehrlich hinhört; aber die Wucht der Neigungen kann so stark sein, daß der Mensch nicht mehr ehrlich hinhören kann.

Wir unterscheiden mit Plato zwei Arten, wie die Möglichkeit des sittlichen Handelns zu schanden werden kann. Einmal kann die Achtung vor dem Sittengesetz vergewaltigt werden, dann kann sie bezaubert werden.

1. Ein Mensch kann durch den Ansturm seiner Neigungen fortgerissen werden und nicht imstande sein, der Stimme der Vernunft, die er hört, Gehör zu geben, d. h. er sündigt und weiß sich dabei in klarem Widerspruch mit seinem Pflichtbewußtsein.

2. Eines Menschen Verstand kann durch die Macht der Neigungen so betört werden, daß er sich im Augenblick der Versuchung in ihr Joch zwingen läßt, das böse Gewissen zur Ruhe bringt; und nun redet sich der Mensch ein, die Stimme der Vernunft verbietet mir nicht das, was ich will; ja, sie befiehlt es mir sogar; und die Kunst der Selbsttäuschung kann durch Übung so ausgebildet werden, daß der Mensch auch nach dem Siege der Versuchung nicht zur Klarheit erwacht und seine Betörung merkt, bis er sich schließlich mit ihrer Hilfe eine Lebensmaxime zurechtlegt, die es ihm möglich macht, bei allen unsittlichen Handlungen vorher und nachher

sich einzureden, daß es seine Pflicht ist, das zu tun, wozu er kein Recht hat und wovon er auch in seinem dunkelsten Innern weiß, daß er kein Recht dazu hat.

Darin zeigt sich eben der letzte Schimmer des verdunkelten Lichtes in seiner Brust, daß er das Bedürfnis fühlt, sich vorzulügen, daß er das soll, was er muß.

Wir müssen uns eben von dem Vorurteil befreien: Das Sittengesetz nötigt, weil es zwingt, und die Neigungen können nicht zwingen, weil sie raten. Um es zu wiederholen: Die Macht der Neigungen ist so groß, daß sie den Menschen nicht nur zwingen kann, das zu tun, was er nicht soll, sondern auch zwingen kann sich vorzulügen, daß er das soll, was sie raten und er nicht darf.

Um die Macht der Neigungen in der Vergewaltigung und in der Bezauberung der Vernunft zu veranschaulichen, will ich mich eines Beispiels bedienen. Nehmen wir einen begabten Menschen, der der Trunksucht verfällt. Zunächst wird er sich seinem Laster mit der vollen Überzeugung seiner Sünde ergeben. Er weiß, daß er seine Leistungsfähigkeit, seine freie Selbstbestimmung zerstört, und während er nun das tun muß, was er nicht soll, hört er schon die Stimme des Gewissens. Hier wird die Achtung vor dem Sittengesetz vergewaltigt. Nehmen wir nun den Fall, daß ein Trinker über das genügende Maß der Selbsttäuschung verfügt, so wird er im Augenblick der Versuchung etwa folgende Überlegung anstellen: Möglich, daß ich durch erneutes Trinken die Dauer meiner Leistungsfähigkeit beschränke; vielleicht aber steigere ich ihre Intensität, und es gelingt mir dank der alkoholischen Anregung, einen Gedanken zu denken, der der ganzen Welt zugute kommt. Also habe ich eigentlich die Pflicht, mich zu betrinken. Dies ist ein Fall der Bezauberung der Vernunft. Wenn nun dieser selbe Mensch die Kunst der Selbsttäuschung durch lange Übung ausgebildet hat, so lügt er sich mit ihrer Hilfe seine Lebensmaxime nicht nur im Augenblick der Versuchung zurecht. Lassen wir ihn also aus seinem Rausch erwachen, dann wird er in seiner ernüchterten und traurigen Verfassung etwa folgenden Gedankenweg einschlagen: Die Welt ist so schlecht zu mir, und ich habe es doch bei meiner Begabung gar nicht verdient; so daß ich der Menschheit zur Warnung und Aufmunterung einen Dienst leiste, wenn ich mich durch den Trunk zu Grunde richte, damit ich an meinem traurigen Beispiel zeige, wohin die böse Welt einen begabten Menschen bringen kann. Diese Maxime ist ausschließlich durch die Trunk-

sucht bestimmt, aber der Mensch bildet sich ein, sie entspringt aus Achtung vor dem Gesetz.

Fassen wir das bisherige Resultat dahin zusammen: es gibt Neigungen im Menschen, die bei einer gewissen Stärke den guten Willen so feindselig affizieren, daß er unterliegen muß. Es ist die Aufgabe der Pädagogik, diese Neigungen so zu schwächen, daß die Achtung vor dem Gesetz sie überwinden kann.

Nun gibt es in jedem Menschen einen Feind des guten Willens, der gleich mächtig wie die Trunksucht zu einem Siege drängt. Es ist der Eigennutz, die Neigung, die Würde der anderen Menschen zu verletzen. Was sie der Trunksucht an krankhafter Heftigkeit nachgibt, das hat sie an robuster Zähigkeit vor ihr voraus. Plato nennt diese Neigung die *πλεονεξία*, d. h. die Sucht, mehr zu haben, als meine Mitmenschen, d. h. die Sucht, ihre Rechte als nicht gleichwertig mit dem meinen zu erachten. Ich behaupte nun, daß die *πλεονεξία* eine solche Macht über die Seelen der meisten Menschen hat, daß sie die Achtung vor dem Gesetz aus ihrer souveränen Stellung verdrängt und selbst die alleinige Bestimmerin des menschlichen Handelns und seiner Maximen wird, gerade wie in unserem Beispiel die Trunksucht. Dem scheint das verhältnismäßig seltene Vorkommen von Handlungen zu widersprechen, die fremde Menschenwürde offenkundig verletzen. Aber wir erwidern mit Plato, daß die Lust, mehr zu haben als meine Mitmenschen, zugleich die Sucht ist, nicht weniger zu haben als meine Mitmenschen. Wenn nun die Gesellschaftsordnung so eingerichtet ist, daß der mißlungene Versuch, mehr zu haben als meine Mitmenschen, dazu führen muß, daß ich weniger habe, und ich so indolent und schwächlich bin, daß dieser Versuch mißlingen muß, so ist es ein Gebot der Klugheit, diesen Versuch erst gar nicht zu unternehmen. Wenn ich mich so bescheide, meine Handlungen in den Grenzen der Legalität zu halten, spricht das aber nur gegen meine Mannhaftigkeit und nicht für meine Sittlichkeit.

Was soll der Pädagoge nun tun, um diese Neigung so zu schwächen, daß ihr Raten nicht zum Zwange werden muß?

Es gibt eine Neigung im Menschen, die ihn beständig dazu lockt, die Würde der Menschen zu schonen. Wir meinen die Teilnahme; wir verstehen darunter nicht nur die leidende Teilnahme, die Ergriffenheit von fremdem Leid und Freud, sondern den Zorn, der zu Taten drängt, den Zorn, der den Menschen packt bei dem Unrecht, das ihm geschieht, und

dem Unrecht, das anderen geschieht. Nennen wird die Neigung, die Würde der Menschen zu schonen, kurz die energische Teilnahme. Die energische Teilnahme ist die wesentliche Kraft der Schönheit der Seele, wie Plato sie faßt. Die energische Teilnahme ist bei den meisten Erwachsenen verkümmert. Das ist ja gerade die größte Kraftleistung der heutigen Erziehung, daß sie die Schönheit der Seele, wie sie dem Kinde noch eigen ist, langsam aushungert; die Resultate dieser Erziehung müssen sich davor hüten, in das Entwicklungsvorurteil zu verfallen und zu glauben, daß sie besser geworden sind, als sie als Kinder waren, weil sie anders geworden sind. Wer die energische Teilnahme als eine immer lebendige Kraft seiner Seele besitzt, der bringt dem Eigennutz tausend Niederlagen bei, und jede Niederlage schwächt die Kraft des Feindes, schließlich bis zu dem Grade, daß die *πλεονεξία* ihr oft kampflös die Bestimmungen des Handelns überläßt. Wir wissen sehr wohl, daß Handlungen aus reiner Sympathie ohne Beteiligung des Pflichtgefühls außersittlich sein müssen und unsittlich sein können; aber es liegt uns ja fern, ein sittliches Prinzip aus der Sympathie ableiten zu wollen. Jedoch aus der Tatsache, daß der gute Wille auch von der Sympathie feindselig affiziert wird, die Forderung abzuleiten, daß nun die Sympathie nicht ausgebildet werden darf, wäre die absurdeste Inkonsistenz, in die ein Kantianer verfallen kann; denn die feindselige Affizierung ist nach Kant die Voraussetzung des sittlichen Handelns. Zur Vorsicht mahnt es natürlich, daß die Sympathie so verbildet werden kann, daß sie den guten Willen nicht nur feindselig affizieren, sondern besiegen muß; aber einmal kann durch Ausbildung der Lebensfreude diese pathologische Verzerrung verhütet werden, und dann bedeutet die Schädlichkeit der Hypertrophie noch nicht die Schädlichkeit der Ernährung, d. h. der Ausbildung der Sympathie: Wenn es Menschen gibt, die sich überernähren, es liegt kein Grund für irgend jemanden vor, eine Hungerkur zu gebrauchen; und ein Aushungern der Sympathie bedeutet ihre Nichtausbildung. Viel gewichtiger ist der Einwand, daß nun unsere Handlungen außersittlich werden. Wir müssen zugeben, daß, wenn die energische Teilnahme genügend erstarkt ist, sie in vielen Fällen die *πλεονεξία* kampflös überwindet; und wo kein Kampf ist, findet keine Nötigung durch das Sittengesetz statt. Aber wenn bei außersittlichen Handlungen auch nicht das Pflichtgefühl der bestimmende Faktor ist, so braucht es doch nicht gänzlich ausgeschaltet zu sein. Ich will mich einer Analogie aus einer anderen Sphäre des menschlichen Handelns bedienen: Ich meine die all-

täglichen Handlungen, die aus Gründen der Zweckmäßigkeit heraus ohne Beteiligung der Aufmerksamkeit automatisch verrichtet werden. Hierher gehören die Handlungen beim täglichen Aufstehen und Schlafengehen. Zunächst sind natürlich jene Handlungen unter stärkster Beteiligung der Aufmerksamkeit zweckmäßig eingerichtet worden, aber auch später werden sie zwar automatisch, aber doch im stillen Einverständnis mit dem Streben nach Zweckmäßigkeit, gewissermaßen unter seiner unbewußten Kontrolle, ausgeführt. Das zeigt sich am besten daran, daß es manchmal recht unzweckmäßig ist, sie in der gewohnten aus Gründen der Zweckmäßigkeit eingeführten Reihenfolge zu verrichten, und daß in einem solchen Falle die Gewohnheit plötzlich zerrissen werden kann. Es soll ja sonderbare Käuze geben, die sich bei Feuersgefahr erst die Zähne bürsten, ehe sie daran gehen, das Feuer zu löschen. Doch diese Sklaverei der Gewohnheit gegenüber spricht nicht gegen die Gewohnheit, sondern nur gegen die verkümmerte unbewußte Kontrolle des gewohnheitsmäßigen Handelns, eine Kontrolle, die immer nötig ist, um nicht jede Gewohnheit zu einem Fluch werden zu lassen. Ich wende die Analogie auf die Sphäre des sittlichen Handelns an. Wenn ein Mensch, der eine schöne Seele besitzt, seinen Mitmenschen hilfreich gewesen ist und zwar häufig aus Achtung vor dem Gesetz in derselben Weise, so wird in ihm eine Tendenz lebendig, ohne Bestimmung durch das Sittengesetz, aus reiner Neigung, seinem Mitmenschen zu helfen; aber er kann dabei unter der unbewußten Kontrolle des Pflichtgefühls handeln. Das Schweigen des Pflichtgefühls bedeutet sein Einverständnis. Das erhellt aus der Tatsache, daß es sich oft meldet, wenn es unsittlich ist, seinen Mitmenschen zu helfen und der Mensch es aus Neigung tun will. Meldet sich das Pflichtgefühl nicht, so spricht das nicht gegen die Ausbildung der Schönheit der Seele, sondern nur gegen seine eigene Verkümmernng.

Aber wir scheinen uns doch angesichts dieser untergeordneten Beteiligung des Pflichtgefühls auf einem höchst gefährlichen Wege zu befinden, wenn wir die Schönheit der Seele für die Sittlichkeit als so wesentlich ansehen. Kant findet es schon bedenklich, wenn neben der Achtung vor dem Sittengesetz ein anderer Antrieb wirksam ist, geschweige denn, daß er damit einverstanden wäre, wie hier der Bestimmungsgrund die reine Neigung ist und nur neben der reinen Neigung die Kontrolle des Pflichtgefühls wirksam ist.

Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Sittlichkeit reiner erstrahlt,

wenn der gute Wille von allen feindseligen Mächten bedroht wird und Sieger bleibt. Wir gesellen ihm hier einen Bundesgenossen zu, die Neigung, die Würde der Menschen zu schonen; und es will den Anschein haben, als ob der gute Wille durch diesen Beistand entwürdigt wird, indem er nicht mehr allein seine Feinde besiegt und in seiner ganzen Reinheit der Bestimmer des menschlichen Handelns ist. Denken wir einmal diesen Gedankengang: man soll den guten Willen stärken und die Macht der Versuchung nicht zu brechen suchen, vollends zu Ende. Die Macht der Versuchung nicht brechen, heißt die Schönheit der Seele nicht kultivieren. Sie nicht kultivieren heißt sie schwächen und verkümmern. Was der Mensch nun an der Kraft der Teilnahme verliert, gewinnt er an Versuchung des guten Willens. Stärken wir nun seinen Feind, die Versuchung, damit der Sieg umso herrlicher werde, also schwächen wir auch seinen Bundesgenossen, die Neigung, die Würde der Mitmenschen zu schonen. Es ist gar keine schwere Aufgabe, die wir uns da stellen. Wir brauchen nur dafür zu sorgen, daß Kinder Bücher in die Hände bekommen, in denen Dichter in lockender Sprache Verbrecher verherrlichen; ja, wir können sogar ohne Verletzung des kategorischen Imperativs für die Betätigung der Grausamkeit durch Tierquälerei sorgen, denn da steht ja keine „Würde“ unserem Belieben entgegen. Bei alledem kann der Erzieher mit der Grundlegung der Metaphysik der Sitten unterm Arm daneben stehen und sagen: Achtung: Sittengesetz. Was wäre nun das Resultat einer solchen Erziehung? Wir haben allerdings die Gefahr vermieden, daß der gute Wille seines Gegners, der Versuchung, entledigt ist, wir haben ihn auch von dem entwürdigenden Beistand der schönen Seele freigemacht; aber indem wir dem guten Willen den Triumph lassen wollten, den starken Gegner zu besiegen, haben wir der Versuchung nur den Triumph verschafft, daß sie nun gar keinen Gegner mehr hat. Mit dem entwürdigenden Bundesgenossen, der schönen Seele, hat auch der gute Wille die Flucht ergriffen.

Fassen wir zusammen: Wir geben die Prämissen 1 und 2 zu:

Prämisse 1: die Verstärkung der Versuchung durch Vernachlässigung der Schönheit der Seele bereitet der Achtung vor dem Gesetz das größte Hindernis.

Prämisse 2: wenn diese Hindernisse überwunden werden, so bedeutet das den größten Triumph der Sittlichkeit. Wir fügen jetzt die

Prämisse 3 hinzu: diese Hindernisse sind unüberwindlich.

Vereinen wir diese drei Prämissen in einem Satz, so erhalten wir das Paradoxon:

Der größte Triumph der Sittlichkeit ist es, wenn sie die unüberwindlichen Hindernisse der Sittlichkeit überwindet.

Der Vorschlag, durch Vernachlässigung der Schönheit der Seele die Hindernisse zu verstärken, war durch die Furcht diktiert, daß durch Beseitigung der Hindernisse die Handlungen der Menschen außersittlich werden. Das Resultat: sie können nun nicht mehr außersittlich werden, aber sie müssen unsittlich werden.

Da sagt nun Schiller: lassen wir sie also lieber außersittlich als unsittlich werden und bilden die Schönheit der Seele aus. Dieser Verzicht auf sittliche Handlungen gründet sich auf eine falsche Voraussetzung, nämlich auf folgende: Die Schönheit der Seele könnte überhaupt die Hindernisse des sittlichen Handelns aus der Welt schaffen. Diese Voraussetzung ist falsch: bei der Begrenztheit der menschlichen Natur kann die Schönheit der Seele niemals alle Hindernisse des sittlichen Handelns beseitigen. Sie kann nur alle überwindlich machen. Je nach der Stärke des Gegengewichts gegen die *πλεονεξία* können einige Hindernisse allerdings beseitigt werden. Ein Mensch mit einer ausgebildeten energischen Teilnahme vermag eine große Anzahl von Handlungen aus Neigung zu tun, die ein Mensch mit einer weniger ausgebildeten Teilnahme ohne Nötigung durch das Sittengesetz nicht tun kann; so werden also je nach dem Grad der Ausbildung der energischen Teilnahme die sittlichen Handlungen weniger häufig werden, aber niemals kann bei der Begrenztheit der menschlichen Natur die schöne Seele die Bestimmerin der menschlichen Handlungen in dem Sinne werden, daß der tierische Trieb ihr immer kampflos den Platz überläßt. Jener unzählbare Teil des Eigennutzes, der Selbsterhaltungstrieb, wird bei lebensfrohen Menschen wohl immer stärker sein als die energische Teilnahme, und soll er unterliegen, so kann er es nur unter der Nötigung des Sittengesetzes. Hier kann wieder ein rabiater Rigorist einhaken und sagen: aber er wird doch seltener sittlich handeln durch die Häufigkeit seiner außersittlichen Handlungen. Dieser Einwurf geht von der falschen Voraussetzung aus, daß die Sittlichkeit eines Menschen durch die Häufigkeit seiner sittlichen Handlungen bestimmt wird. Im Gegenteil, man könnte noch eher sagen, die Sittlichkeit eines Menschen ist umgekehrt proportional der Häufigkeit seiner sittlichen Handlungen. Wir formulieren so: je mehr Handlungen ein Mensch in Übereinstimmung

mit seiner Achtung vor dem Sittengesetz, aber nicht bestimmt durch seine Achtung vor dem Sittengesetz, sondern durch die Neigung, die Würde seiner Mitmenschen zu schonen, vollbringt, d. h. je mehr mögliche Handlungen der Sittlichkeit durch die Schönheit seiner Seele außersittlich werden, um so fähiger ist der Mensch, jede sittliche Handlung ohne unüberwindlichen Neigungswiderstand zu vollbringen. Nehmen wir einmal die Pflicht, für irgend eine Sache sein Leben hinzugeben. Ich weiß sehr wohl, daß es unsittlich sein kann, eine Verletzung der eigenen Menschenwürde, sein Leben hinzugeben; aber man braucht mir auch nur zu konzedieren, daß es sittlich sein kann, sich für irgendeine Idee totschlagen zu lassen. Ein Mensch, der schon bei der geringsten Handlung des Wohlwollens die Achtung vor dem Gesetz bemühen muß, ein solcher Mensch hat den Opfertod und viel leichtere Pflichten gar nicht in seinem Bereich; und für uns ist ein sittlicher Mensch ein solcher, der fähig ist, jede mögliche sittliche Handlung ohne unüberwindlichen Neigungswiderstand zu tun.

Wir müssen also die menschlichen Seelen so einrichten, daß im Kräftepiel der Neigungen keine zwingt, sondern eine jede nur rät. Die *πλεονεξία*, die Sucht, die Würde der anderen Menschen zu verletzen, ist eine Kraft, die man sehr begrenzt schwächen, aber unbegrenzt verstärken kann. Das Mittel, sie unbegrenzt zu verstärken, ist, die Gegenkraft, die energische Teilnahme nicht auszubilden. Das Mittel, sie begrenzt zu schwächen, sie überwindlich zu machen, ist die Ausbildung der energischen Teilnahme, die man unbegrenzt verkümmern, aber nur begrenzt verstärken kann. Die energische Teilnahme befähigt einen Menschen, sittlich zu handeln, doch sie reicht nicht hin, einen jeden sittlichen Zweck zum Inhalt seines kategorischen Imperativs zu machen. Ein Mensch kann nämlich auch dadurch untauglich werden, einen bestimmten Zweck zu verfolgen, daß er untauglich ist, die geeigneten Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zu wählen. Kant sagt: Wer den Zweck will, will auch die Mittel. Aber wenn seelische Qualitäten verkümmert sind, deren Verkümmern mit Naturnotwendigkeit den Menschen zu dem Mittel untauglich macht, so bedingt dies auch ein Fallenlassen des Zwecks; z. B. ein Mensch hat den sogenannten moralischen Mut. Er würde sich für seine Ideen totschlagen lassen, eher, als daß er sie aufgäbe. Aber die Totschläger müßten zu ihm in die Wohnung kommen, denn ihm fehlt der physische Mut, die physische Entschlossenheit, sich unter seine Feinde zu begeben und für

seine Ideen zu streiten. Ist ihm also der physische Mut durch eine schlechte Erziehung vollständig verkümmert, so bedeutet es für ihn eine naturgesetzliche Unmöglichkeit, einen Lebenszweck zu ergreifen, zu dem man physisch mutig sein muß.

So erweitern wir die Aufgabe des Pädagogen dahin: es gibt seelische Qualitäten, die man zur Erreichung bestimmter Zwecke braucht, die man sich aber als Kind aneignen muß, um sie besitzen zu können. Durch Verkümmern dieser Qualitäten werden die Menschen gezwungen, gewisse Zwecke aus ihrem Bereich auszuschließen; also muß der Pädagoge dafür sorgen, daß solche Eigenschaften wie physischer Mut, Schärfe des Denkens, Gesundheit, Lebensfreude ausgebildet werden, damit der von ihm erzogene Mensch nicht in der Freiheit seiner Wahl beschränkt wird. Nun sind natürlich auch Kenntnisse und Fertigkeiten nötig, um ein taugliches Subjekt aller möglichen sittlichen Handlungen zu sein. Aber im Gegensatz zu den eben genannten seelischen Qualitäten kann der erwachsene Mensch in diesem Gebiete die Sünden seiner Erziehung wieder gut machen, d. h. er kann sich bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten aneignen, wenn er Zwecke ernstlich will, deren Mittel diese bestimmten Kenntnisse und Fertigkeiten sind. So hat man von Menschen gehört, die mit 60 Jahren noch tischlern oder Differentialrechnungen gelernt haben; aber noch nie von einem, der auf seine alten Tage noch mutig geworden ist, nachdem er sein ganzes Leben lang feige gewesen war. Aber auch in dem Gebiete der Kenntnisse und Fertigkeiten gilt der Satz, daß der Erzieher die Arbeit der Selbsterziehung für den erwachsenen Menschen nicht zu einer übermenschlichen machen darf. Darum fordern wir, daß Kinder nicht ohne Beziehung zu den Anforderungen ihrer Zeit und ihres Landes erzogen werden, damit sie nicht nach vollendeter Erziehung wie aus Elysium Entsprungene sich einer fremden Zeit und einem fremden Lande gegenüber befinden und nun zu einem tatenscheuen Zuschauerleben verdammt werden. Also muß ein Kind sein Land sozial, politisch und technisch verstehen lernen. Auch aus keinem anderen Grunde, als daß der erwachsene Mensch ein taugliches Subjekt eines jeden sittlichen Zweckes werden kann.

Fassen wir das bisher Gesagte noch einmal zusammen. Wir weisen die Zielsetzung zurück: der Pädagoge soll sittliche Menschen erziehen und außerdem die Seele des Kindes gesund, schön, stark und fähig machen; wir sagen, der Pädagoge soll die Seele des Kindes schön, lebendig und

fähig machen, weil nur dadurch der werdende Mensch instand gesetzt wird, sich selbst zu einem sittlichen Menschen zu machen.

Aber wir haben doch mehr getan, als die Hindernisse der Sittlichkeit bloß überwindlich zu machen. Wir haben eine Anreizung für das Pflichtgefühl gegeben, sich zu der klaren bestimmenden Stellung zu bringen, die ihm gebührt. Wodurch? Dadurch, daß wir den Menschen in einen Neigungskonflikt gebracht haben: solange die *πλεονεξία* die herrschende Kraft im Menschen ist, kann von einem Neigungskonflikt nur innerhalb der *πλεονεξία* die Rede sein. Das Raten der *πλεονεξία* muß zum Zwingen werden, da die unausgebildete Sympathie ein so kümmerlicher Gegner ist, daß von einem Neigungswiderstand nicht die Rede sein kann. Ist aber der *πλεονεξία* durch die Ausbildung der energischen Teilnahme ein starker Gegner entstanden, so erwächst in dem werdenden Menschen ein Kampf der Neigungen, und dieser Kampf der Neigungen bedeutet die günstigste Konstellation für die Achtung vor dem Sittengesetz, um als souveräner Bestimmer des menschlichen Handelns ans Licht zu treten. Ich will das durch eine Analogie illustrieren: jeder Mensch ist schon einmal in der Lage gewesen, daß seine Freunde mit vielen entgegengesetzten, aber sämtlich plausiblen Ratschlägen auf ihn eindringen, von denen keiner zwingend ist, weil eben ein jeder Ratschlag durch einen anderen in seiner Wirkung beeinträchtigt wird. Diese verwirrende Fülle von guten Ratschlägen macht den Menschen ganz ratlos und er ruft dann wohl aus: ach, wenn doch nur einer kommen würde und mir befehlen, daß ich in einer bestimmten Weise handeln soll. So ist auch die Konstellation im Innern des Menschen, wo viele Neigungen auf einen Menschen eindringen, von denen keine zwingt, sondern eine jede nur rät, weil einer jeden eine andere entgegenwirkt. Da sehnt sich der Mensch nach einem: du sollst, das ihn aus seiner Ratlosigkeit befreit; und in einer solchen Stimmung findet er die höchste Norm seines Handelns in der Achtung vor dem Sittengesetz. Und wir haben nicht nur den Neigungskampf zwischen der *πλεονεξία* und der energischen Teilnahme; sondern die Schönheit der Seele selbst (im platonischen Sinne) ist keine starre Harmonie, sondern ein lebendiges Spiel von Kräften, die einander nicht entgegenzustreben brauchen, aber die einander entgegenstreben können.

Plato zerlegt die Schönheit der Seele in zwei wesentliche Kräfte, die Sanftheit und die Beherztheit. Die Überernährung der Sanftheit führt zur Weichlichkeit gegen sich und andere, die Überernährung der Beherzt-

heit zur Wildheit gegen sich und andere. Die Vereinigung der beiden Kräfte ist wagemutige begeisterte Teilnahme für das Recht der Menschen. Aber nur selten kommt es zu dieser Vereinigung, viel öfter wird der passive Teil mit dem energischen Teil der Schönheit der Seele streiten, d. h. die Tendenz, weich mit seinen Mitmenschen zu sein, mit der Tendenz, wild und tollkühn für sein Recht und anderer Recht zu kämpfen, unbekümmert um das Unrecht, das man dabei selber tut.

Es ist darum so schwer, den Wert der Schönheit der Seele für die Sittlichkeit zu fassen, weil man sich daran gewöhnt hat, den heutigen Ästheten zu glauben, daß sie eine schöne Seele haben, und diese offenbar die untauglichsten Subjekte des sittlichen Handelns sind. Aber was ihnen zur Möglichkeit des sittlichen Handelns fehlt, das fehlt ihnen auch zur Schönheit der Seele. Es würde uns doch nicht einfallen, einen Menschen physisch schön zu nennen, bei dem ein Glied des Körpers auf Kosten des anderen hypertrophisch entwickelt ist, ja, dieses hypertrophisch entwickelte Glied würde in sich selbst nicht schön sein. So steht es auch mit der überernährten leidenden Schönheit der Seele. Ein jeder Mensch, mag er noch so empfänglich für die Schönheit der ihn umgebenden Welt und das Schicksal seiner Mitmenschen sein, hat doch nur eine begrenzte Kraft, seine Seele in dem leidenden Zustand der Hingabe zu erhalten. Aber wenn er seine schönen Gefühle nicht in Taten umsetzt, wenn er, wie der amerikanische Psychologe James sagt, sich nicht daran gewöhnt, die Gefühle motorisch zu entladen, so wird für einen solchen Menschen die Versuchung übermächtig, diesen leidenden Zustand gewaltsam auszu dehnen; und der Mensch kommt schließlich dazu, sich eigentlich nicht mehr von der Schönheit der ihn umgebenden Welt und dem Schicksal seiner Mitmenschen ergreifen zu lassen, sondern sich von seiner eigenen Ergriffenheit ergreifen zu lassen, d. h. seine eigene Empfänglichkeit ästhetisch zu genießen; und indem er dieses tut, zerstört er die unbewußte Hingabe, zerstört er seine eigene Empfänglichkeit, die er genießen wollte. Er wird dazu neigen, als ein eigener Beobachter und Genießer neben sich herzugehen, bis schließlich die Eitelkeit ihn dazu zwingt, sich selbst und auserwählten Leidensgefährten besondere Vorrechte vor seinen Mitmenschen einzuräumen. Und so wird der Mensch durch die Entartung der leidenden Schönheit seiner Seele der *πλεονεξία* in die Arme geworfen. Die anderen Menschen sind ihm Barbaren, deren Würde er nicht zu achten braucht, und er ahnt dabei nicht, daß er, der Ästhet, in den Augen des

Volkes, das das Wort Barbar in die Welt gebracht hat, der ärgste Barbar wäre, weil ihm die energische Schönheit der Seele fehlt. Diese energische Schönheit ist eben notwendig, um die leidende vor der Entartung zu schützen.

Bei dem Kinde ist der *θυμός* besonders lebendig. Das kann man schon an der begeisterten Wildheit sehen, mit der ein Kind auf dem Sportplatz für die Ehre seiner Schule kämpft. Wenn nun ein Mensch über die energische Schönheit der Seele verfügt, James würde sagen, sich daran gewöhnt hat, seine schönen Gefühle nicht verdunsten zu lassen, so verstärkt die leidende Schönheit noch die energische Schönheit der Seele. Nach Schiller kann der Genuß zur Tätigkeit führen: daß er damit Recht hat, kann man besonders am Naturgenuß sehen. Nie ist die leidende Schönheit reiner, als wenn sich der Mensch von der Natur ergreifen läßt. Nun ist es möglich, die Natur zu genießen und zugleich seine Gefühle motorisch zu entladen, wie beim Rudern und Skilaufen.

Man muß sich von dem Vorurteil befreien, daß zur Schönheit der Seele eine Empfänglichkeit für die Künste gehört. Auch Schiller verfällt in dieses Vorurteil. Aber wie es gleich ist, ob die Menschen ein akustisch motorisches oder ein visuelles Gedächtnis haben, sondern es nur darauf ankommt, daß sie ein Gedächtnis haben, so kommt es auch nur auf die Ergriffenheit des Menschen an, gleichviel was ihn ergreift. Man kann sich einen Menschen denken, der von der Natur und dem Leben seiner Mitmenschen ergriffen wird, aber nicht von der Kunst, der Musik und der Literatur, sondern nur durch die Kunst, durch die Musik, oder durch die Literatur, soweit nämlich diese Künste ihn an die Natur und die Menschen erinnern -- und das kann schlechte Kunst, schlechte Musik und schlechte Literatur sein, natürlich nur schlecht im ästhetischen Sinne -- und ein solcher Mensch kann doch eine schöne Seele haben; während ein guter Dichter, ein guter Musiker und ein guter Maler nicht nur Krüppel des sittlichen Handelns, sondern auch Krüppel der Schönheit der Seele sein können. Plato formuliert die Aufgabe des Erziehers so: sanft sollen unsere Kinder werden, sanft und kühn, schnellfüßig, stark und klug, d. h. nichts anderes als: der Erzieher soll das Kräfteverhältnis der Neigungen so einrichten, daß keine Neigung zwingen muß und die Achtung vor dem Gesetz zwingen kann.

II

ΣΥΓΓΝΩΜΗ

Plato ist ängstlich darauf bedacht, daß seine künftigen Wächter nicht *συγγνώμη* mit sich haben. Er murren mit den großen Dichtern und ihren Göttern, weil sie die werdenden Menschen dazu ermutigen, nachsichtig mit sich zu sein. *συγγνώμη* ist der Störenfried der Reue und Scham, und wie all die Gefühle heißen, die die Verletzung eines den Menschen heiligen Wertes zur Folge hat. Wir fordern nicht etwa ein gewaltsames „In die Längeziehen“ dieses schmerzvollen Gefühlszustandes; Kinder sollen ebensowenig ihren Tränen nachweinen, wie sie ihrem Lachen nachgrinsen sollen; aber wie das verbitterte Lachen unschön ist, so ist es auch die versüßte Reue. Plato verlangt, daß seine Wächter noch als werdende Menschen in Versuchung geführt werden. Mag sein, daß er diese Forderung nur im Interesse des Staates stellt, weil ihm daran liegt, frühzeitig die Tauglichen von den Untauglichen zu sondern; wir aber fordern die Versuchung im Interesse der Versuchten selbst, weil aus dem Siege wie aus der Niederlage neue Kräfte wachsen können. Aber die Niederlage verliert ihre Kraft der Erneuerung, falls die Reue durch die *συγγνώμη* entkräftet wird. Wir wollen nun im folgenden die Reue in ihrem ungestörten Verlauf betrachten und dann zeigen, wie in der modernen Umgebung des Kindes heimliche Antriebe zur *συγγνώμη* wirken. Motive, die mit den erwählten Werten im Einklang stehen, neigen dazu, nach der Erfüllung in der Erinnerung fortzuleben. Die Lust der Erfüllung wird wieder und wieder gekostet. Motive dagegen, die sich im Widerspruch zu den Gebieten der Hierarchie durchgesetzt haben, eilen nach ihrer Erfüllung, sich im Unterbewußtsein zu verstecken, denn ihr Nachgeschmack ist kein willkommener. Die Kraft ihrer Täuschung ist im Augenblick ihrer Erfüllung gebrochen. Die in ihrem Auftrag tätige Selbstbelügung hatte die Denktätigkeit bei ihrem Aufsuchen der Pflicht aus ihrem graden Weg gedrückt, nun schnellt sie, von dem Druck der Täuschung befreit, zurück, und mit der erneuten Gradheit kommen Reue und Selbstvorwürfe. Das vor der Erfüllung überschriene: du sollst! wird nun mit unheimlicher Kraft wieder laut. Das Bewußtsein, daß der Gehorsam zu spät ist, kann unendlich qualvoll werden. Der Selbsterhaltungstrieb des Seelenfriedens fordert, daß der Mensch seiner Reue Herr wird. Wenn er will, daß das in der Vergangenheit verachtete: du sollst! ihn nicht mehr quält, muß er sich für

die Zukunft den Gehorsam verbürgen. Wenn der Reuige nun durch häufiges Versagen mißtrauisch gegen seine eigene Kraft geworden ist, dann reicht es oft nicht aus, daß er all seine Kraft zusammenruft, um sich den Widerstand gegen die künftigen Versuchungen zu versprechen. Er findet schließlich nur Frieden, indem er sich schwört, die Versuchungen selber zu vermeiden. Die *συγγνώμη* ist es, die diesen heilsamen Verlauf der Reue stört. Sie erlaubt dem Menschen nicht, die Reue in ihrer ganzen Bitternis zu kosten. Für den Beobachter ist der Seelenzustand des Reuigen ein ergreifender und festlicher zugleich. Jählings von dem Druck der Betörung befreit, erwacht der Mensch zur Klarheit, spürt die wahren Werte seines Lebens und schüttelt sich von den Verdunklern in seiner eigenen Seele frei. In solcher Stimmung wird er der „Ahndung“ zugänglich; aber die Erhebung zerrinnt spurlos für die kommende Tat, wenn er sich an ihr tröstet über seine unwürdige Vergangenheit. Nicht diese, sondern die rührende Gegenwart wird der Gegenstand seiner Betrachtung. Ja, diese selbstgefällige Reue, oft gekostet, verleitet den Menschen dazu, sich unbekümmerter der Sünde zu ergeben, im Vertrauen auf die nie versagende Erholung durch die Reue. So wird die Reue zu einem Training für das Laster.

Ein Kind, das in einem liebenden Elternhause aufwächst, ist besonders versucht, seiner Reue den Stachel zu nehmen. Die allzu zärtliche Mutter fängt jedes Flüstern des bösen Gewissens, jeden bekümmerten Blick ihres Kindes gnädig auf, und schon glaubt sie an die vollzogene Erneuerung des Menschen. So vermag der ungeduldige Seligkeitsdrang des Kindes in jeder wohlverdienten Seelennot Worte der Gnade und des unverdienten Glaubens aus seiner liebenden Umgebung heraus zu locken. Phantasievolle Kinder neigen ohnehin schon dazu, ihre schönsten Motive auf halber Erfüllungslaufbahn zu knicken. Wie Platos Tagesträumer kosten sie die Befriedigung des künftigen Gelingens mit der Lebendigkeit einer gegenwärtigen Erfahrung, und die Kraft, die darauf verwendet werden sollte, daß der Traum Wirklichkeit werde, verbraucht sich im Erträumen selbst. Die gläubige Liebe einer Mutter interessiert sich nun für jede Etappe, die die Motive ihres geliebten Kindes auf ihrer Erfüllungslaufbahn erleben. So hört sie denn auch gern von diesen voreiligen Triumphgefühlen und gibt ihnen gefährliche Kraft durch ihr gläubiges Gehör.

Solche autobiographischen Notizen langweilen die sachliche Umgebung eines „public-school“ Jungen; nur die vollzogene Tat findet dort

Gehör. Und dennoch gehen von der „public school“ ebenso starke Antriebe zur *συγγνώμη* aus, wie von dem Elternhaus. Die Mutter versüßte die Reue, die alma mater verscheucht sie.

Ein Mensch, der in einer Umgebung lebt, die einen Wert auf Kosten aller anderen zu ihrem Lieblingswert macht, kann durch Verletzung und durch Bewährung dieses Lieblingswertes dazu kommen, *συγγνώμη* mit sich zu haben.

Ein beliebter Dichter, Künstler kann Werte verletzen, die ihm selbst heilig sind, aber er kann sich den normalen seelischen Konsequenzen seines Versagens dadurch entziehen, daß er in den Kreis seiner Anerkenner untertaucht, wo jeder Blick der gönnenden Ehrfurcht oder des Neides die glücklichen Motive seines seelischen Lebens wieder belebt und dadurch auf den ersten Platz in der Hierarchie erhebt. Ebenso der erfolgreiche public-school Athlet. Nehmen wir an, er hat alle Ursache zur Scham und Reue. Er ist dem standard seiner Familie untreu geworden, hat vielleicht sein Wort gebrochen, daß er seinem Vater zum Abschied gegeben hatte. Der König im Märchen kann seine Bläser wegschicken, wenn er sich dem Schmerz und der Scham hingeben möchte; nicht so der public-school Athlet. Unerbittlich tritt der Anspruch der Lebensfreude an ihn heran. Mag sein, daß er sich ein wenig sträubt, so lange in den Schulstunden viele ungeduldige Blicke ihn an die Freuden des Nachmittags mahnen. So kommt die Stunde nach dem lunch; er zieht seine bunte vielbeneidete Weste aus, die er tragen darf, weil er der „pop“-Gesellschaft angehört; und er gehört ihr an, weil er ein so braver und glücklicher Kämpfer für seine Schule war. Mag sein, daß es ihn noch einmal durchschauert, wenn er die Uhr ablegt, die ihm sein Vater gegeben hat, — aber er hat keine Zeit zu verlieren; er muß rasch in die Sportkleider schlüpfen, deren stolze Farben viele frohe Siege bleich gemacht haben. So werden zwangsweise die glücklichen Motive seines seelischen Lebens genährt und gekrönt, und er springt durch die Reihen seiner Bewunderer und Neider hindurch zu den gewohnten Weidegründen hin. So rast er dahin, — hoch trägt er das Haupt, die Mähne umflattert den Nacken *καρχαλώων*. Der Reuige kündigt durch unbewußte Geberden die Erniedrigung seiner Seele an, und das Laster hinterläßt häßlichere Spuren in dem Gesicht eines Jungen, der sich nicht durch die unwiderstehliche Lebensfreude des Spiels so rasch von seinen Sünden erholt. So kommt es, daß Künstler und public-school Athleten mit soviel Anmut durch das Laster gehen.

Aber auch die Verletzung des erklärten Lieblingswertes kann zu *συγγνώμη* führen. Die Jungen, die auf der public-school keine Athleten sind, müssen sich stündlich gegen den Anspruch des allein selig machenden Wertes wehren, dem sie nicht genügen können. Jeder Blick, den ein solcher Junge auf einen glücklichen Kameraden wirft, der soviel Freude von der Schnellkraft seiner Glieder hat, bedeutet für ihn eine Niederlage. Wie die öffentliche Meinung von der erwiesenen Unwürdigkeit des Athleten schwer zu überzeugen ist, so wird es ihr nicht leicht, dem athletischen Stümper irgend etwas Gutes zuzutrauen. So kommt er schließlich dazu, von sich selbst ebensowenig zu verlangen, wie seine Welt, die ihn verachtet. Wo Glauben und Ausdauer ihn zum Siege führen könnten, verzagt er zu früh und rächt sich an der schlechten Meinung seiner Umwelt, indem er diese akzeptiert und seine verfrühte Resignation damit rechtfertigt.

Auch in den Provinzen, darin er von Natur begnadet ist, sich auszuzeichnen, vermag er nicht seinen *ἥρωας* unbekümmert zu tummeln. Jede Kinderleidenschaft, mag sie noch so sehr der natürlichen Anlage entsprechen, erfährt Pausen der Begeisterung, da das wohlwollende Interesse der Umgebung ihr so wohl tut, wie ein guter Wind einem müden Renner. Die Provinz unseres Stümpers findet keine Gnade vor der Umwelt. Wenn er mit dem impetus seiner glücklichen, einsamen Ferien in die Schule zurückkehrt, dann mag ihn wohl der Hohn nicht anfechten; aber wenn er versucht ist, zu erlahmen, — sei es, daß ihm ein gutes Stück Arbeit innerhalb seiner Wertsphäre mißlungen ist, oder der Schulbetrieb ihn müde gemacht hat, — dann wird es ihm schwer, sich gegen die Verachtung und Gleichgültigkeit zu wehren. Dann macht er sich vorübergehend den allein selig machenden Wert zu eigen und nimmt in seinem Sinne das Erlahmen nicht schwer, bis er sich über seine Niederlage innerhalb seiner eigenen Wertsphäre getröstet hat. Diese muß ihm dann wieder die *συγγνώμη* liefern, wenn seine athletische Stümperei ihm die Verachtung seiner Kameraden einträgt. Sein ganzes seelisches Leben ist ein fortwährendes Behaupten und Zurückweichen seiner Individualität gegenüber der Lebensrichtung seines unkongentialen Milieus. Aus dem verachteten public-school Jungen kann dann der Zyniker werden, der nimmer müde ist, mit seinem Hohn und Mißtrauen andern den freudigen Glauben an ihre Werte zu kränken, und der sich für die Vergewaltigung seiner Kinderjahre dadurch rächt, daß er seine Mitmenschen so heimatlos macht, wie sich selber.

III

VON DER MÖGLICHKEIT DER ERZIEHUNG

Man muß an die Macht der Erziehung glauben. Plato glaubt daran wie kein anderer. Wohl weiß er, daß es starke Individualitäten gibt, die mit einer durch ihre eigene Natur bestimmten Notwendigkeit in einer bestimmten Richtung wachsen und allen Versuchen des Abbiegens trotzen; aber im allgemeinen werden die Menschen von der sie umgebenden Welt geformt. Wie die körperliche Gesundheit und Leistungsfähigkeit des Menschen abhängig ist von seiner täglichen Lebensweise — *diæta* nennt es der Grieche —, wenn auch jeder einzelne Diätfehler keine sichtbaren Spuren hinterläßt, so wird auch die Gesundheit und Leistungsfähigkeit der Seele durch die alltäglichen Eindrücke bestimmt. Unmerklich bildet sich das Wesen des Menschen. Die formende Hand spürt den Eindruck oft ebenso wenig wie das weiche Material, das ihn empfängt. Jedes Kind ist jedem Eindruck zugänglich. Das Kind ist fähig, alles nachzuahmen, weil eine jede menschliche Eigenschaft latent in ihm ist — eine jede bei einem jeden von verschiedener Kraft der Entwicklung, manche gar nicht lebensfähig, andere unfähig zu sterben; die meisten aber haben die Möglichkeit des Wachsens und des Verkümmerns, und die Nahrung, die ihnen zugeführt wird, entscheidet über ihr Schicksal. In jedem gesunden Menschen kann die *πλεονεξία* nie verkümmern, die Außenwelt braucht ihr also keine Nahrung zuzuführen.

Sehen wir nun, ob es möglich ist, das rechte Kräfteverhältnis der Neigungen, d. h. den rechten *βίος* in den Kindern zu nähren. Wir unterscheiden zwei Arten der Nahrungszufuhr:

1. Die Ernährung der Motivembryonen, so daß sie lebendig werden,
2. die Ernährung der lebendigen Motive, so daß sie am Leben bleiben.

Die Ernährung der lebendigen Motive geschieht durch ihre Betätigung; Motive verhungern, wenn sie keine Betätigung finden. Die Ernährung der Motivembryonen geschieht durch den Antrieb zur Nachahmung. Wir verstehen unter Nachahmung nicht das bewußte Nachahmen von klar verstandenen Tendenzen, sondern das unbewußte Sichhineinleben in eine fremde Lebensrichtung, wie sie die seelische Berührung einleitet. Die günstigste Konstellation für das Hineinleben

bildet natürlich die Sympathie. Sie stellt gewissermaßen eine intensive seelische Berührung her. Ich nenne als klarstes Beispiel die Heldenverehrung. Zunächst die Helden der umgebenden Wirklichkeit: ein Freund, ein Vater, ein Lehrer hat ein Kind ergriffen. Wo der werdende Mensch einmal verehrend liebt, reizt alles zur Nachahmung, auch Äußerlichkeiten und Tendenzen, die dem Bewunderer ursprünglich fremd sind. Die junge englische Ritterschaft machte dem Percy Hotspur seine holprige Sprache und seinen schlechten Gang nach. Die Sympathie bildet aber nicht die einzige Voraussetzung für die seelische Berührung. Das geht daraus hervor, daß die Abscheu den werdenden Menschen nicht immun gegen die seelische Ansteckung macht; sonst könnte man ja gefahrlos ein Kind von einem minderwertigen Menschen, der ihm zuwider ist, unterrichten lassen. Wo die Sympathie fehlt, fehlt die Intensität, aber diese fehlende Intensität kann gewissermaßen durch die Dauer der seelischen Berührung ausgeglichen werden. Eines Menschen Lebensrichtung äußert sich nämlich in unzähligen alltäglichen Handlungen, die klar verstandesmäßig als bestimmte Symptome einer bestimmten Lebensrichtung aufzufassen, meist sogar den Erwachsenen nicht möglich ist. Trotzdem der Verstand diese alltäglichen Ausdrucksbewegungen aller Art, Gang usw. nicht klar deutet, so können sie doch dem seelischen Organismus des Kindes eine Lebensrichtung mitteilen. Hast Du nicht gesehen, sagt Plato, wie die Nachahmungen, die von Jugend auf andauern, sich in die Gewohnheiten hineindrängen, ja in den Körper, die Stimme und die Gesinnung. — Betrachten wir einmal das Zusammenleben des Kindes mit dem antipathischen Lehrer. Das Kind würde mit Bewußtsein in anderer Richtung streben als der Mann, den es als abschreckendes Beispiel empfindet, alles lieber tun, als sich auf einer Ähnlichkeit mit seinem Lehrerfeind ertappen. Aber es können sich z. B. durch rohe Ausdrücke oder durch eitles Geistreicheln Tendenzen des Mannes äußern, die bei dem andern klar zu erkennen, es dem Kinde an Beobachtungsgabe fehlt, ja, deren Einschleichen in den eigenen seelischen Organismus das Kind nicht merkt.

Das Kind steht dem einzelnen noch immer widerstandsfähiger gegenüber als der Masse. Wie der werdende Mensch abhängig ist von dem Treiben der Vielen seines Alters, zeigt deutlich der häufige Gebrauch der Redensart: das tun ja alle. Ein einzelnes spielendes Kind wird den frühreifen Jüngling nicht locken können mitzutun; aber ein buntbewegtes Feld von

vielen frischen durcheinander rennenden Menschen reißt den Widerstrebenden in das Spiel hinein.

Ja, die Masse kann diese suggestive Kraft haben, selbst wenn jeder einzelne dieser Masse dem Kind antipathisch ist. Ich nenne ein Beispiel. Ein Junge hat von Natur die Gabe des Mitleids; da kommt er in eine rohe Klasse, wo bei jedem Mißgeschick eines seiner Kameraden der grausame Kinderhohn um ihn herumklingt; und arg gegen seine eigene Natur lacht der Junge mit.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Die Möglichkeit einer seelischen Ansteckung richtet sich:

1. nach der Disposition des seelischen Organismus, der den Keim aufnehmen soll,
2. nach der Intensität der seelischen Berührung,
3. nach der Dauer der seelischen Berührung.

Für eine Lebensrichtung, bei der der Eigennutz die herrschende Kraft ist, ist die Disposition des Kindes die günstigste. Das zeigt die große Macht, die der Ehrgeiz über das Kind hat. Je günstiger die Disposition, desto schwächer braucht die Intensität, desto geringer die Dauer der seelischen Berührung zu sein, um eine Ansteckung herbeizuführen.

Für die Lebensrichtung, die wir dem Kinde geben wollen, ist die Disposition die denkbar ungünstigste. Je ungünstiger die Disposition, desto stärker muß die Intensität, desto länger die Dauer der seelischen Berührung sein. So kommen wir zu Platons Forderung: Soll die rechte Lebensrichtung sich dem Kinde mitteilen, so muß sie sich nicht verworren äußern unter vielen Nebengeräuschen, die die junge Seele weghorchen lassen, sondern sie muß die ganze wirkliche und literarische Umgebung des Kindes durchtränken und in alltäglichen unzähligen und unbewußten Äußerungen auf das Kind eindringen. Nun kommt das Kind nicht nur mit der Lebensrichtung seiner nächsten Umgebung, des Elternhauses, in Berührung, sondern mit dem *βίος* seines Volkes. Darum verlangt auch Plato zunächst die Reinigung des ganzen Volkes, damit das Kind nicht mit der Luft seines Landes die falsche Lebensrichtung einatmet. Diese Forderung ist keine Utopie. In England wird ein ganzes Volk von einer einheitlichen Lebensrichtung beherrscht, deren wesentliche Kraft die Sanftheit und die Kühnheit sind, wie Plato sie verlangt. Das englische Volksgewissen fordert durch unzählige unbewußte Äußerungen von einem jeden Bürger, daß er ‚strong and tender‘ werde, verlangt

diese Eigenschaftsmischung, die wir als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Voraussetzung des sittlichen Handels erkannt haben. In Deutschland haben wir keine einheitliche Lebensrichtung des ganzen Volkes, sondern nur ein buntes Wirrwarr von *βίοι*, von denen viele das gemeinsame Merkmal haben, daß der Eigennutz herrschend ist, wie in der Form der vorsichtigen Tüchtigkeit, des zügellosen Auslebens, der ästhetischen Weichlichkeit; dann haben wir viele Lebensrichtungen, bei denen zwar der Eigennutz nicht herrscht und die energische Teilnahme ausgebildet ist, die aber doch nicht zu jedem sittlichen Zwecke tauglich sind, weil Eigenschaften wie physischer Mut, Initiative usw. verkümmert sind. Wenn nun ein Kind in einer großen Stadt aufwächst, und die Atmosphäre seines Elternhauses nicht stark ist, so kommt es in fortgesetzte Berührung mit dem mannigfaltigen Lebensrichtungen seiner weiteren Umwelt, lebt sich immer aufs neue in widersprechende Lebensrichtungen hinein, und jedes neue Hineinleben löscht gewissermaßen die Spuren des vergangenen aus. So kommt es, daß keine bestimmte Lebensrichtung Macht über diesen werdenden Menschen gewinnt. Es wird also auch kein Gegengewicht gegen das natürliche Wachstum seiner *πλεονεξία* geschaffen, die nun bei seiner zerrissenen und unruhigen Beeinflussung höchst kräftig gedeiht. Anders steht es bei einer Atmosphäre des Elternhauses, die so stark ist, daß die Kinder in die Schule und in die weitere Umwelt gewissermaßen ihre eigene Luft mitbringen wie der Taucher auf den Meeresgrund. Dann sind sie immun gegen die seelische Ansteckung von außen und fallen ganz der häuslichen Lebensrichtung anheim.

Nun sind ja die heutigen Eltern oft sehr wertvolle und prachtvolle Menschen, aber meist, wie wir gezeigt haben, Krüppel der Schönheit der Seele, keine tauglichen Subjekte eines jeden möglichen sittlichen Zweckes. Ich erinnere nur an viele Gelehrte. In der Medizin gilt der Satz: Wenn schwindsüchtige Leute heiraten, so liegt die Gefahr für ihre Kinder einmal darin, daß sie die Disposition für die Schwindsucht auf ihre Kinder vererben, vor allem jedoch darin, daß diese Dispositionsvererber zugleich die Keimvermittler sind, indem sie mit ihren Kindern zusammenleben. Also in unserem Falle vererben die Eltern die Disposition zu ihrem kranken Kräfteverhältnis der Neigungen auf ihre Kinder und sind in fortgesetzter seelischer Berührung mit ihnen, sind also Dispositionsvererber und Keimvermittler zugleich. Wenn wir also den Eltern die Erziehung ihrer Kinder überlassen wollen, müssen wir sie erst von ihrem

kranken Kräfteverhältnis der Neigungen heilen, d. h. wir müssen die Eltern erziehen. Das ist unmöglich. Wer über 30 Jahre alt ist, dessen Seele wird hart wie Gips, sagt James. Es gibt seelische Erschütterungen, die auch diesen Gips noch aufklopfen können. Wenn eine Extase über das ganze Volk käme, dann könnten alle Bindungen zerrissen werden; aber diese Extase kann nur ein Prophet über die Menschen bringen, und dieser Prophet müßte bei der heutigen Skepsis und Indolenz Kant und Heilsarmee-General Booth in einer Person sein; und man kann Jahrtausende auf einen solchen Propheten warten. Darum fordern wir mit Plato: Die Eltern und die Kinder müssen getrennt werden, natürlich nicht von Geburt an; aber in den entscheidenden Entwicklungsjahren soll eine räumliche Trennung verhindern, daß der Richtung gebende Einfluß vom Elternhause ausgehen muß. Plato verfiel auf die sonderbare Idee, die Eltern auf das Land schicken zu wollen. Platos Stadt war Athen, das mit tausend Bauten und Bildwerken eine lockende Sprache von dem Geiste der Vergangenheit redete, den er lebendig machen wollte. Wir haben kein Athen. Darum müssen wir die Kinder auf das Land schicken und auf dem Lande ummauerte Kulturzentren schaffen, in denen die rechte Lebensrichtung die herrschende ist. Für die Intensität der seelischen Berührung mit diesem *βίος* müssen die Dichter sorgen, wie Plato es will, denn die Dichter haben eine besondere Kraft, oft eine viel größere als die Wirklichkeit, eine starke seelische Berührung zwischen ihren Helden und ihren Hörern herbeizuführen. Aber was das Dichterwort lebendig macht, darf die Schule nicht verwelken lassen, wie es in unseren heutigen Gymnasien geschieht. Denn, wie James sagt: nicht im Augenblicke ihres Entstehens, sondern im Augenblicke ihres Hervorrufens motorischer Effekte verleihen die neuen Strebungen dem Gehirn die neue Gestalt. Der Unterricht kann die schönsten Motivkeime zum Leben bringen, aber sie verdorren, wenn das Schulleben nicht die lebendigen Motive durch ihre Bestätigung am Leben erhält. Die englischen Kampfsportspiele wie Hockey, Cricket usw. lassen sich ohne Geistesgegenwart, Initiative, Mut usw. gar nicht richtig spielen, und auch sonst kann das gemeinschaftliche Leben in einem Erziehungsheim jedes schöne Motiv motorisch entladen und am Leben erhalten, das ein guter Unterricht wachgerufen hat.

Wir schließen mit Platos Wort: Unsere Kinder sollen nicht auf einer schlechten Weide wachsen, damit sie nicht alle Tage von schlechter Nahrung unmerklich sich nähren und eine große Krankheit in ihrer Seele

tragen, ohne daß sie es wissen; auf gesunden Gefilden sollen sie wohnen, vom Schönen und Guten sich nähren und unmerklich zur Liebe gelenkt werden, damit sie ganz jung schon das Gute liebhaben und das Schlechte hassen, ehe sie sich Rechenschaft geben können; bis dann die Vernunft kommt: die heißen unsere Jünglinge dann willkommen wie einen guten Freund, denn sie sind in Verwandtschaft mit ihr erzogen.

PLATOS STELLUNG IM AUFBAU DER GRIECHISCHEN BILDUNG

VON
WERNER JAEGER

III. DIE PLATONISCHE PHILOSOPHIE ALS PAIDEIA

Wenn wir unter den griechischen Denkern einen herausgreifen sollen, der auf den Namen des Erziehers in besonderer Weise Anspruch hat, so denken wir zunächst an Sokrates und an den Zauber seiner persönlichen Wirkung. Ihn schildern alle, die von ihm innerlich erfaßt worden waren, als den großen Menschenfischer, als den Erwecker der Seelen und Führer der Jugend, in dem die Gegner daher notwendig den Verführer sahen. Es ist klar, daß wir ein anderes Erziehertum im Sinne haben als dieses persönliche Charisma des Umgangs mit den jungen Menschen, wenn wir von Plato als Erzieher reden. Und noch ein zweites Mißverständnis möge sogleich im Anfang ausgeschlossen werden, als handle es sich um die theoretische Pädagogik als Teil des philosophischen Systems, etwa wie Aristoteles im 8. Buche der Politik über die Jugenderziehung im „besten Staate“ handelt. Zwar auch Plato hat Erziehungslehren aufgestellt und hat in der Geschichte der Pädagogik einen Ehrenplatz inne. Allein das Interesse an dieser Frage ist bei ihm nur die Folge einer aufbauenden und erzieherischen Gesamthaltung, die sich im Gegensatz zu den früheren griechischen Denkern und Erforschern der Natur am deutlichsten vielleicht in dem Worte *φιλοσοφία* ausdrückt. Denn dieses Wort hat Plato für seine Art der Wissenschaft zuerst in terminologischer Weise verwendet, die Anwendung auf die ältere Physik ist dagegen eine nachträgliche Rückübertragung, die nur mit Bezug auf Platos neue Sinnggebung aller auch der älteren Wissenschaft eine innere Berechtigung hat. *φιλοσοφία* bedeutet Bildung und Bildungsstreben; soweit sie ein gegenständliches Wissen und Erkennen in sich schließt, wird dies durch das Wort und seine im Anfang des 4. Jahrhunderts allgemein feststehende Bedeutung ausdruck-

lich als Lebens- und Bildungsfaktor gestempelt und bewertet. In dieser Grundbedeutung von *φιλοσοφῆν* und *φιλοσοφία* sind sich alle Schriftsteller der Zeit einig. Es ist nicht so, wie man oft hören kann, daß Platos Begriff der *φιλοσοφία*, in dem das Moment des exakten Wissens vorherrscht, das Natürliche und Normale sei, während das Wort etwa bei Isokrates oder Thukydides zur bloßen Bildung „abgeschwächt“ sei, sondern dies war die eigentliche und allgemeine Bedeutung. Erst durch Plato hat das Wort immer mehr die Bedeutung „Wissenschaft“ erlangt, aber auch bei ihm ist der Sinn der Bedeutungsgleichung der, daß dieses Wissen eben das eigentlich Bildende sei. Daher erklären sich Verbindungen wie *φιλοσοφία καὶ παιδεία*, *λόγος καὶ βίος* als oft wiederkehrende Selbstbezeichnungen für Platos geistige Bestrebungen: Lehre und Leben, Wissen und Bildung sind für ihn eine unauflösbare Einheit, oder richtiger: Plato bindet sie zur Einheit zusammen und schafft dadurch allem Wissen seiner Zeit, soweit es mit seiner Bildungsidee einen Bund einzugehen fähig ist, den historischen Kristallisationspunkt in seiner Schule und Lehre. Er stellt es mitten hinein in den Aufbau der staatlich-sozialen Gemeinschaft und hebt es dadurch aus seiner ursprünglichen Isolierung heraus. Ist somit für Plato all sein Denken und Gestalten ohne Rest *φιλοσοφία καὶ παιδεία*, Bildung und Erziehung, so müssen wir die Frage stellen, wie diese veränderte Sinngebung des Wissens, welche den ältesten, ganz in ihre *θεωρία* versenkten Forschern so fernelegen hatte, für Plato und seine Zeit geschichtlich bedingt war.

Für die Stellung der platonischen *φιλοσοφία*, des platonischen Bildungssystems, im Ganzen der Entwicklung des griechischen Geistes verbaut sich derjenige völlig den richtigen Ausblick, der Plato in die Geschichte der nachträglich sog. philosophischen Systeme einkapselt und nun den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch macht, ihn bloß aus der inneren Logik der Abfolge dieser Systeme zu verstehen. Es sei ferne, das Suchen nach einer solchen inneren Logik in der Entwicklung der wissenschaftlichen Begriffe, wie in neuerer Zeit Hegel und vor ihm Aristoteles sie mit großartiger Folgerichtigkeit konstruiert hat, die heute so beliebte Problemgeschichte, im Bausch und Bogen zu verwerfen, aber sie hat ihre Berechtigung hauptsächlich innerhalb geschlossener Schulen mit gesicherter Kontinuität der Lehrüberlieferung, dagegen entspringen die großen Antithesen in der Geschichte des menschlichen Geistes meist gerade nicht dem ruhigen Gang des systematischen Denkfortschritts oder

der bloßen Materialvermehrung, sondern sie bezeichnen Einbrüche ganz neuer Lebensmächte in die wohlumfriedigten Bezirke traditioneller Wissenschaft. Es mag ja irgend etwas daran sein, wenn Herbart, der unter anderm die „mathematische“ Psychologie als methodisches Ideal aufstellte, die arithmetische Entwicklungsformel schuf: man dividiere das Werden des Heraklit durch das Sein des Parmenides und man erhält die Idee des Plato. Aber über Sinn und Grund des Ursprungs der platonischen Philosophie im Gesamtbilde des griechischen Lebens ist damit doch gar nichts gesagt. Wenn wir Platos Philosophie also aus der Systemgeschichte erst einmal herausnehmen, um sie als realen geschichtlichen Lebensvorgang zu begreifen, so ist durch das im Eingang Gesagte bereits hinlänglich klar, daß wir sie als Moment der allgemeinen Krisis am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. verstehen müssen, in deren Mittelpunkt eben die Frage der Bildung steht, die Plato durch seine *φιλοσοφία* lösen will.

Diese Krisis des griechischen Lebens ist nur z. T. mitbedingt durch die aufgeklärte ältere Naturphilosophie der Jonier, ihre Gründe liegen mehr in der allgemeinen Rationalisierung des Denkens als in dem Wandel des kosmischen Weltbildes, der ja selbst wieder nur eine Teilerscheinung dieses das ganze Leben, auch die Praxis umfassenden Prozesses darstellt. Unser Hauptaugenmerk müssen wir dabei auf den Staat und den Zustand der griechischen Gesellschaft richten, in deren Entwicklung alle geistigen Kräfte münden und um die Herrschaft ringen. Der Staat, richtiger die Polis, bedeutete dem Griechen der älteren Zeit etwas anderes als dem heutigen Menschen, für den die politische Sphäre von der der Religion und Sittlichkeit sich vielfach grundsätzlich scheidet. In der Idee der Polis sind für den Griechen alle höheren Lebensgüter beschlossen, sie ist durchgehends die Gesetzgeberin seines Tuns, sie erzieht ihn von Kindesbeinen an durch ihre Einrichtungen zu der wahren „Tugend“. Die Namen der vier sog. platonischen Kardinaltugenden, die nichts anderes sind als der schon dem Aischylos 100 Jahre früher in dieser Vierzahl geläufige Kanon der bürgerlichen Tugenden des älteren Polisgriechentums, Frömmigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit, verkündigen deutlich die Norm, an der ihr Wert zu messen ist: das allgemeine Wohl des Staates. Der höchste Ausdruck des normativen Gemeinschaftswillens und seines Inhalts ist das Gesetz, das für diese Zeit noch an Stelle unserer Sittlichkeit steht und diese mitumschließt. Die Schriftsteller des 5. Jahrhunderts bieten uns nun bei allem geistigen Glanze,

der über die Errungenschaften dieser Blütezeit ausgebreitet liegt, ein erschreckendes Bild der allgemeinen Auflösung dieser älteren religiös-staatlichen Form. Besonders zwei Faktoren haben zur inneren Aushöhlung der bestehenden Autorität mitgewirkt: 1. Der allzu lange Krieg mit seiner wachsenden Brutalität brachte die Erfahrung mit sich, daß alle Normen, die die Staaten sich selbst gegeben hatten, nur solange beachtet wurden, wie es mit dem Vorteil der eignen Sache sich vertrug. Vor allem schildert Thukydides, wie der Kampf aller gegen alle, genährt durch den zerstörenden Hader der politischen Parteien und durch den Wirtschaftskampf um die eigene Existenz, schließlich alle moralischen Begriffe umkehrte und anständige Gesinnung zur Dummheit, Brutalität zur Tüchtigkeit und Tatkraft stempelte. Thukydides spricht geradezu von einer allgemeinen Bedeutungsveränderung der sprachlichen Ausdrücke, welche sittliche Werte bezeichneten, und sieht darin das Symptom der mit diesen Werten selbst vor sich gehenden vollkommenen Umwertung. Hier lernen wir am besten die Dialektik des Sokrates in ihrem einfachen Grundsinne verstehen, nämlich sich zuerst einmal mit anderen Menschen durch den Logos, durch Unterhaltung in Frage und Antwort über den Sinn der Wörter zu verständigen, die man gebraucht. Dabei kommt die latente innere Problematik in den Grundbegriffen der Zeit zum Vorschein. 2. Man machte in allen Staaten, am offensten in der Demokratie, welche die verbreitetste Staatsform war, die Erfahrung, daß der Inhalt der Gesetze von wechselnden Majoritäten abhing und also relativ war. Es bildete sich das gefährliche Schlagwort, daß das Recht nur der Vorteil des Stärkeren sei; man stellte das Recht des Stärkeren geradezu als das „Gesetz der Natur“ dem Staatsgesetz als bloßem Menschenwerk gegenüber und verherrlichte die starke Natur, wofür man sich auf das Beispiel der Staaten in ihrem Verhältnis zueinander berief, das nicht durch Rechtsnormen, sondern nur durch Macht geregelt werde. So arbeiteten sich der Individualismus der Lebensanschauung, den die Massenherrschaft als Reaktion erzeugte, und der Naturalismus der Weltanschauung gegenseitig in die Hände. Wir kennen das eigentümlich radikale Pathos dieser neuen Ideen durch Platos packende Charakteristik ihrer Vertreter, des Kallikles im Gorgias und des Thrasymachos im 'Staat', wie aus den Resten der sophistischen Literatur.

Die Sophisten sind ein seit Platos blutigen Satiren vielumstrittenes Phänomen, man faßt sie bald als Revolutionäre und Kulturkämpfer bald

als harmlose Schulmeister und Vertreter einer rein formalen Bildung auf. Die Wahrheit ist nicht so eindeutig wie diese Formeln, übereinstimmend werden sie uns nur als ein neuer Stand von Lehrern der gebildeten Schicht und als die Träger einer neuen Bildung und Erziehung geschildert. Das Bedürfnis nach einer solchen neuen *παιδεία* nicht für Kinder, sondern für die Erwachsenen, erzeugte der Staat und das öffentliche Leben selbst, das in rapidem Tempo immer größere Verhältnisse annahm und an die intellektuelle Durchbildung und das rednerische Können der führenden Männer neue Forderungen stellte. Wenn sich die Sophisten als Lehrer der politischen *ἀρετή* ausgaben, so ist darunter vorwiegend diese neue Verstandesbildung zu verstehen, ohne daß eine Geringschätzung der alten Erziehung, der Kenntnis des Gesetzes und der großen Dichter der Nation, damit verbunden zu sein brauchte. Die bedeutenderen Sophisten wie Protagoras gründeten ihre Erziehung ausdrücklich auf eine Theorie des Staats und der Gesellschaft, die sich an die Ideologie der herrschenden Demokratie anlehnte und die traditionellen Ideale als Fassade einer weitgehenden skeptisch-individualistischen Aufklärung mit glänzender Formalbildung aufrichtete. Andere Sophisten gaben ihr fehlendes Interesse für eine tiefere Begründung ihres Bildungszieles offen zu und waren reine Formalisten. Sie zogen durch Grammatik, Rhetorik und Disputierkunst, also Technisierung der Bildung, ein skeptisches, skrupelloses Geschlecht heran, als dessen Hauptkunst das Volk die Fähigkeit der Wortverdrehung im Dienste jeder noch so schlechten Sache bewunderte und zugleich haßte. In den Schilderungen Platos sind die berühmteren Sophisten eine seltsame Mischung von Brillanz der Form und innerer Grundsatzlosigkeit, bürgerlicher Anständigkeit nach außen und sklavischer Anbetung des Erfolgs im Inneren ihres Herzens. Sie ersetzen durch geistigen Dünkel, was ihnen trotz der Bewunderung der höheren Gesellschaftskreise, die sie umwerben und bei denen sie schmarotzen, zur vollen gesellschaftlichen Ebenbürtigkeit schließlich doch fehlt. So tragen sie trotz der Steigerung der geistigen Bedürfnisse, die sie in weiten Kreisen wecken, letzten Endes zur allgemeinen inneren Unsicherheit und Unruhe der Zeit wesentlich bei, ja sie erscheinen Plato unentbehrlich in dem Zeitgemälde, das er entwirft, als die charakteristischen Repräsentanten dieser Epoche in ihrem Glanz wie in ihrer zunehmenden Haltlosigkeit.

An dem Kampf um die neue Bildung, an dem auch die Poesie und die öffentliche Meinung leidenschaftlich interessiert ist, vor allem die

regierungsgewohnten Kreise der attischen Aristokratie, aus denen der Staat auch der demokratischen Zeit seine besten Leute bezog, hat auch Platos Familie lebhaften Anteil genommen. Daß man ihn vorwiegend unter politischem Gesichtspunkte betrachtete, dafür bürgt der Name des Kritias. Dieser Oheim Platos, genialer politischer Abenteurer und raffinierter Bildungs- und Genußmensch, scheint seine Neffen Plato, Glaukon und Adeimantos auf Sokrates hingewiesen zu haben, der auf die jeunesse dorée einen faszinierenden Einfluß übte und trotz seinen Beteuerungen, für die Politik nichts übrig zu haben, in den Oppositionskreisen des athenischen Adels wie es scheint von Anfang an politisch aufgefaßt wurde. Es ist hier nicht möglich in den Streit der Sokratesauffassungen einzugreifen, uns interessiert, wie er auf Plato gewirkt hat, und da ist es ein großer Fortschritt, wenn die neuere Forschung uns ein Dokument von der Wichtigkeit des 7. platonischen Briefes wieder erschlossen hat, nachdem es ein Jahrhundert lang als unecht beiseite geschoben worden war. Die Verwerfung dieses einzigartigen Selbstzeugnisses, worin Plato den Gang und die inneren Motive seiner geistigen Entwicklung am Ende seines Lebens darlegt, ist ein sprechender Beweis dafür, wie fremd, gemessen an dem modernen Begriff vom Wesen eines Philosophen, dieses Bild eines großen antiken Denkers erschien. Plato berichtet hier, daß die Leidenschaft für den Staat, die in seinem Vaterhause traditionell war, der treibende Faktor seiner inneren Entwicklung gewesen sei. Zweimal versuchte er, so wird im 7. Briefe erzählt, zuerst nach dem Sturz der Demokratie unter der Herrschaft der 30 Oligarchen, dann nach deren Sturz von neuem unter der demokratischen Restauration, in die praktische Politik einzugreifen, aber beidemale schreckte ihn das Schicksal seines Freundes Sokrates zurück, der sowohl mit der aristokratischen wie mit der demokratischen Regierung in schweren Konflikt geriet und von der letzteren zum Tode verurteilt wurde. Die Erkenntnis, die Plato daraus erwuchs, daß der Staat seiner Zeit gleichviel welcher Partei durch und durch korrupt sei, weil er in jeder Form mit dem gerechtesten seiner Bürger in Konflikt geraten war, diese Erkenntnis wurde nun der Ausgangspunkt für Platos Lebensarbeit, die ganz und gar dem Staate gewidmet war.

Betrachten wir seine Werke von diesem Punkte aus, so springt zunächst in die Augen, daß der 'Staat', schon dem äußeren Umfang nach das Hauptwerk der ersten Periode seines Schaffens, auch ideell die Zielleistung ist, auf die von Anfang an Platos Denken hingravitierte. Zum

Staat hin konvergieren alle Linien, die wir in den übrigen Werken der vorhergehenden Zeit verfolgen können; alle einzelnen Motive der Philosophie Platos klingen in ihm wie in einer großen Symphonie zusammen, nachdem sie zuvor in besonderen Werken jedes für sich selbständig angeschlagen waren. Die Probleme der frühen Dialoge, die das Wesen der Haupttugenden dialektisch erörtern, erscheinen dem heutigen Betrachter leicht als die Geburt der „wissenschaftlichen Ethik“, aber daß sie alle in Wahrheit Teile der politischen Philosophie sind, lehrt sowohl unsere vorausgehende geschichtliche Überlegung über die Herkunft dieser vier Tugenden aus der älteren Polisethik (S. 163) wie vor allem ihre Wiederkehr im Aufbau des Staates, wo sie jede ihre bestimmte Stelle einnehmen und der gesamte politische Kosmos von ihnen wie von vier Pfeilern getragen wird. Auch das Methodische der früheren Werke wird erst vom ‘Staat’ aus verständlich, wie im Grunde schon aus Stenzels Untersuchungen über die Entwicklung der platonischen Dialektik gefolgert werden konnte. Die „Einheit der Tugenden“, die in jenen frühen Dialogen überall als Lösung durchschimmert und auf die sie den Leser hinführen, begründet erst der ‘Staat’, nämlich in der Idee des Guten, die Plato in den Mittelpunkt seines Staatsaufbaus stellt. Hier wird es klar, daß jene zunächst immer wieder resultatlos scheinenden frühen Dialoge, die die Frage aufwarfen: was ist die Besonnenheit oder Tapferkeit? was ist die Frömmigkeit? mit dieser, wie wir denken, „definitorischen Frage“ in Wahrheit gar nicht auf eine Definition zielten, sondern auf die geistige Zusammenfassung der Vielheit der Tugenden in der Einheit der Idee des ἀγαθόν. In dieser „Schau“ der Idee kommt das sokratische Forschen nach der letzten Norm des menschlichen Tuns und damit die auf Sokrates zulaufende historische Bewegung zu ihrem Ziel. Auch die Erkenntnisprobleme, die in früheren Werken angegriffen worden waren, stehen im Dienst dieser praktischen Zielsetzung. Schließlich fügen sich die Erörterungen des Lysis und des Gastmahls über den Eros und die Freundschaft dem Staate ein, insofern sie auf die Idee des Guten bzw. Schönen als die Grundlage aller Gemeinschaft unter Menschen hinführen. Die programmatische Verkündigung der politischen Bedeutung des Sokrates als Erzieher seines Volkes zu neuer Staatsgemeinschaft finden wir schon im Gorgias. Ist der Staatsaufbau einmal als das durchgehende Grundmotiv erkannt, so enthüllen auch so frühe Werke wie Apologie und Kriton mit einem Male ihr wahres Gesicht: schon hier zeigt sich Platos Grundansicht als feststehend,

daß Sokrates die Polis und ihre Gesetzesautorität durch die Erkenntnis der wahren Norm alles Strebens zu erneuern berufen sei. Dieser bewußt zentripetale Charakter der platonischen Philosophie und Schriftstellerei der ganzen ersten Periode bis zum Staate wird durch den 7. Brief bestätigt, sagt uns doch Plato selbst dort, daß der Grundgedanke des Staates, die Herrschaft der *φιλόσοφοι* d. h. derjenigen, die die Erkenntnis der wahren Norm besitzen, für ihn bereits zu der Zeit festgestanden habe, als er zum ersten Male nach Sizilien kam, also als er soeben seine frühesten Dialoge geschrieben hatte. Es ist ja auch das Natürliche, daß die Philosophie Platos sich zwar „entwickelt“ hat im Sinne fortschreitender innerer Differenzierung der Probleme, daß aber doch ein irgendwie Ganzes fertig vor seinem Geiste stand, als er den ersten Dialog schrieb, und ebenso ist es an sich einleuchtend, daß dies in erster Linie das schöpferisch-praktische Ziel und der formgebende Umriss seiner Philosophie gewesen ist. Dies war jedoch noch nicht der abstrakte allumspannende Systemgedanke, wie er in der zweiten, abschließenden Entwicklungsperiode sich herauschält. Die ursprüngliche geistige Form der Philosophie Platos war vielmehr der gleichsam noch in seiner plastischen Gestalt und in seinem architektonischen Gedankengefüge geschaute Staatsaufbau, wie er ihn am Ende seiner ersten Periode tatsächlich auch als schriftstellerisches Ganzes in der *Πολιτεία* verwirklicht hat. Erst später brach aus dieser Urzelle ein einzelnes, sein Denken immer mehr beherrschendes dialektisches Problem, das Problem des Seienden hervor zu selbständiger Entfaltung, und wurde demgemäß die Aufgabe brennend, den gesamten Gehalt dieses allgemeinsten Begriffs durch Einteilung in Arten und Unterarten in immer weitergreifender abstrakter Gedankenarbeit systematisch zu erschöpfen. Ein Bild der immer stärkeren Loslösung dieser Dialektik des Seins bieten die späteren Werke Platos, doch auch dann bleibt das Politische ein bevorzugtes Objekt und Anwendungsgebiet der neuen Methode, wie der Politikos zeigt, welcher zum ersten Male versucht, ein vollständiges „System“ der Staatsformen durch Einteilung des Begriffs der Herrschaft in seine Arten und Abarten zu deduzieren. Vor allem aber stehen die zwölf Bücher der ‘Gesetze’, das riesige Nachlaßwerk, am Ende der Produktion des Philosophen als grandioses Zeugnis dafür, wie er bis zuletzt festhielt an seinem ursprünglichen Ziel. Als der letzte Gesetzgeber der Hellenen, als der ehrwürdige Nachfahr des Lykurg und Solon, ist Plato von seinem Lebenswerk und von seinem Volk geschieden.

Von hier aus ist Platos Erziehertum zu verstehen. Erziehung ist nicht ein Einzelproblem seines Denkens, Erziehung ist sein ganzes Werk, denn Erziehung ist für ihn der einzige und eigentliche Sinn des Staates. Der Staat, das ist die oberste nicht nur äußere, sondern vor allem innere Voraussetzung jeder Erziehung, die Voraussetzung, die die Sophisten, diese Virtuosen der modernen Menschenbildung, noch nicht in ihrer fundamentalen Wichtigkeit erkannt hatten, oder wo sie sie erkannten wie Protagoras, nicht in ihrer vollen realen Problematik begriffen hatten. Plato knüpft mit seiner Auffassung des Verhältnisses von Erziehung und Staat an die ursprüngliche, vorindividualistische griechische Lebensform an. Erziehung ist für ihn daher nicht ein bloßer Inbegriff von Eigenschaften und Fähigkeiten des Subjekts wie für die Sophisten, sondern sie ruht in der gesamten Architektonik des Lebens und des Seins, ohne die ihr die richtunggebende Norm und das Ziel fehlt. Der einzelne Mensch empfängt sein Gepräge und das Ethos seiner Existenz durch den Geist des Staates, in den er durch seine Erziehung hineingeformt wird. Alles Bilden ist gebunden an das Vorhandensein einer solchen allgemeinen überindividuellen Form, eines Ethos der Gesetze, wie es öfters bei Plato heißt. Sie hat auszugehen von dem Objektiven, von der Norm, in der die Erziehung die etwa vorhandenen schöpferischen Kräfte auffängt und durch die ihre Richtung und ihr Spielraum bestimmt wird. Aber wir sahen, daß der wirkliche Staat der Zeit Platos gerade seinen im Mythischen und Religiösen wurzelnden geschichtlichen Normgehalt für die geistig höherstehende Schicht der Bürgerschaft so gut wie ganz eingebüßt hatte, seine äußere Unentbehrlichkeit konnte nicht wegtäuschen über seinen Mangel an innerer Autorität. Der altgriechische Staat, an dessen Aufbau Plato seine Erziehungspläne anknüpft, hatte noch nicht die Spaltung zwischen dem sittlichen Denken des Einzelnen und dem Willen des Staates gekannt, von der Platos Gesellschaftskritik, wie wir sahen, ihren Ausgang genommen hatte. Darum ist für Plato das philosophische Problem des Staates gleichbedeutend nicht mit dem Studium von Institutionen und Verwaltungsfragen, mit staatsrechtlicher Konstruktion oder realer Machtpolitik, sondern mit dem Finden der höchsten, unverrückbaren Norm alles menschlichen Handelns, nach der Sokrates gesucht hatte, er, den Plato deshalb im Gorgias in Gegensatz zu den berühmten Realpolitikern seines Volkes von Miltiades bis Perikles stellt und den paradoxen Satz aussprechen läßt: „Ich bin, so glaube ich, der einzige wahre Politiker

meiner Zeit.“ Schwerlich hat der Ironiker Sokrates je in seinem Leben so herausfordernde Thesen voll von echt platonischem Pathos ausgesprochen. Um so klarer weist dieser platonische Sokrates uns auf den Kernpunkt der platonischen Staatsphilosophie hin. Das aber ist die grundlegende Bedeutung, die der philosophischen Erkenntnis, der Ideenschau (wie die Dialektik Platos sie von Sokrates ausgehend entwickelt) hier für die Gewinnung der objektiven Norm zugeschrieben wird, aus der Staat und Gesetzgebung von neuem hergeleitet werden und neue Lebenskraft schöpfen sollen.

Es ist uns in der Kürze hier nicht gestattet, auf das Wesen und die logischen Grundlagen dieser platonischen Dialektik, der sog. Ideenlehre, näher einzugehen, die die Aufmerksamkeit der modernen Fachphilosophen von jeher in besonderem Maße erregt hat und über die wir in den letzten Jahren so viel Ausgezeichnetes und Aufhellendes haben lesen können. Wir würdigen nur die Bedeutung der Tatsache, daß Plato das richtige Handeln an die Befolgung einer in der Vernunftserkenntnis des Philosophen entspringenden Norm bindet, für die Struktur der gesamten Kultur der Folgezeit. Zunächst folgt aus der Seltenheit und Schwierigkeit solches schöpferischen Erkennens, das nur einigen wenigen Menschen vorbehalten ist, wie Plato zur „sittlichen Autonomie“ des Individuums steht: er kennt eine solche Autonomie nicht, er kann den einzelnen Menschen nicht an sein Gewissen verweisen, wie Luther und der Protestantismus es getan haben; der Weg von seinem Intellektualismus, wie man diese Haltung abschätzig und nicht gerecht zu nennen pflegt, zur richtigen Erziehung und Lebensführung des Einzelmenschen führt deshalb notwendig über den Staat, in dessen Hände die Erziehung gelegt wird. Ohne die staatliche Autorität, die dem Philosophen auf den in den Staatsgesetzen investierten ewigen Normen beruht, ist für Plato das Individuum sittlich schlechthin entwurzelt, es gibt für ihn keine Individualethik neben und über der Staatsethik. Es gibt, wie er im 7. Brief im Hinblick auf sein ganzes Lebenswerk und auf den von ihm eingeschlagenen Weg der Abhilfe ausspricht, keine Möglichkeit, die Menge durch eine sich 'an alle' wendende Heilsbotschaft zu beglücken, sondern nur geistige Auslese und Bindung der Erziehung an die tiefere Erkenntnis dieser Wenigen. Sein Staat ist die Aristokratie der zum Träger der höchsten schöpferischen Normerkenntnis in mühsamer, selbstloser, lebenslanger Wissensarbeit erzogenen Schicht. Man hat in dieser aristokratischen Wendung ein Residuum ererbter Standes-

vorurteile erblicken wollen, in Wahrheit ist sie die notwendige Folge der geschichtlichen Tatsache, daß Platos ethisches Denken nicht aus dem einsamen Ringen des philosophisch hochstehenden Ausnahmemenschen um seine sittliche Freiheit geboren ist wie bei Kant, sondern aus der erzieherischen Notlage eines ganzen Volkes, also aus dem ganz realen Bedürfnis des gesellschaftlichen Gesamtorganismus nach einem neuen, nicht ständisch, sondern rational begründeten Prinzip der Gliederung. Platos Prinzip war für diesen Zweck fraglos zu geistig und konnte in dem geschichtlichen Staat seiner Zeit, der sich in voller sozialer Auflösung befand, nicht die Möglichkeit der Entfaltung finden. Platos Versuche, es mit Hilfe der überlegenen Macht einzelner einsichtiger Gewalthaber zu verwirklichen, sind gescheitert. Dennoch gleitet die Bewegung des griechischen Geistes, soweit sie von Plato beeinflusst ist, nicht in grundsätzlichen Individualismus hinüber, sondern faßt sich zu einem aristokratischen Staat im Staate, zu einer geistigen Gemeinschaft zusammen, der Republik der Philosophen und der Bildung, die den Keim neuer Staatsbildung in sich bewahrte. Erst auf dem neuen Boden des hellenistischen und des römischen Staats und später in der Organisation der christlichen Kirche ist dieser philosophische Staatsgeist zu praktisch folgenreicher Entwicklung gelangt.

Das Zweite, was aus der Begründung des Staates und der Lebensführung des Einzelnen auf die Ideenphilosophie folgt, ist die Präponderanz der wissenschaftlichen Erkenntnis im Aufbau der Erziehung. Und diese Richtung hat sich auch ohne die Verwirklichung des platonischen Idealstaates durchgesetzt, teilweise, wie Sokrates es seinen Richtern prophezeit hatte, sogar im Gegensatz zu dem bestehenden Staat. Plato ist in dieser Hinsicht weit über die Sophisten hinausgegangen, er ist durch seine Hochschätzung der reinen Wissenschaft als Erziehungsorgan zum Begründer einer neuen Form der Erziehung geworden, welche in ihrem Kern ganz auf Wissenschaft gegründet ist. Gerade hierin ist seine Schöpfung das Prototyp der abendländischen „Kultur“ geworden. Während die politische Entwicklung zunächst über seine Staatsidee hinwegschritt, da die Polis, die geschichtliche Voraussetzung seines Staates, in den Großreichen des Hellenismus unterging, und erst das aufgeklärte Herrschertum der folgenden Jahrhunderte sich mit seinen Forderungen auseinanderzusetzen begann, entfaltete sich die in der platonischen Akademie ausgebildete Wissenschaft in der Folgezeit zum geistigen Zentralorgan der menschlichen Bildung. Trotzdem ist die Staatsspekulation Platos, gemessen an der

säkularen Wirkung seines Wissenssystems, keineswegs als die bloße Eischale zu betrachten, aus der dieses hervorbrach und die es alsdann von sich abstreifte. Was Platos aus dem Willen zum Staat geborene Wissenschaftsidee von der älteren jonischen Naturforschung unterscheidet, das ist eben ihre wesenhafte Bestimmung als teleologischer Aufbau der Bildung, ihre Beziehung auf das Ganze des Lebens. Sie ist nicht interesselose abgezogene Kontemplation der Dinge, in der das betrachtende menschliche Ich versinkt, sondern geistige Organisation der Wirklichkeit unter der Herrschaft eines rangobersten Wertes, der zugleich alle menschliche Tätigkeit als höchstes Richtziel regiert. Philosophie ist hier zur Religion des Geistes geworden, sie ist *vita nuova*, Erneuerung der Werte. Sie ist nicht mehr eine bloße abgesonderte Teiläußerung des Lebens, sondern sucht den Lebensprozeß in seiner Ganzheit aufzufangen und zu dirigieren.

Diese Stellung in und über der Krisis seines Jahrhunderts gibt Plato die größte geschichtliche Bedeutung, die je ein Philosoph im Leben seiner Nation besessen hat. Er ist einesteils der Vollender der Rationalisierung des ursprünglichen mythischen Weltbildes. Diese Rationalisierung, die von der Peripherie der Außenwelt anhebt in der jonischen Naturwissenschaft, ergreift den letzten noch mythisch gebliebenen Kern des Lebens, die sittlich-religiösen inneren Gesetze des Menschen. Sie führt sie zurück auf eine im Inneren der Seele selbst vorfindliche rationale Ordnung, sie macht die folgenreiche Entdeckung des Kosmos inwendig in uns, des Spiegelbildes und Bruders des äußeren Kosmos. Diese Entdeckung wird nun zum Ausgangspunkt einer neuen rückläufigen, geradezu zu neuer Mythopoie führenden Geistesbewegung. Denn die neuentdeckte innere Ordnung des Geistes erscheint als stark genug, ja als allein fähig, die einander anarchisch widerstrebenden geschichtlichen Elemente der griechischen Bildung in sich zu einem neuen harmonischen Ganzen heraklitisch zusammenzufügen. Plato steht innerhalb der antiken Philosophie an derselben Stelle, wo in der modernen Entwicklung aus dem Bedürfnis einer erzieherischen Kultursynthese die Geschichtsphilosophie als Problem auftaucht. Schon Nietzsche hat Plato mit Recht einen synthetischen Denker genannt und ihn deswegen mit der vollen Geringschätzung des Romantikers behandelt, der nur die markante Eigenart und Einseitigkeit der „originalen Persönlichkeit“ zu würdigen weiß. Von daher versteht man Nietzsches Überbewertung der Vorsokratiker, der großen Eigenwilligen und Selbstherrlichen, wie er sie sieht, als die notwendige Kehrseite seiner Unterschätzung Platos. Die

historische Notwendigkeit, durch die der synthetische Charakter der platonischen Philosophie bedingt ist, mag das bisher Ausgeführte verstehen gelehrt haben. Platos Verhältnis zur Geschichte — das ist das entscheidende Problem, so paradox es auch klingen mag! Von hier aus vermögen wir Platos geistige Form, sein Verhältnis zu den großen Dichtern in Verwerfung und Nachfolge, von hier das organisch bildende, geschichtlich erfüllte, an ererbte Form überall anknüpfende Wesen seiner Sprache und literarischen Form wie seiner philosophischen Konzeptionen zu begreifen, das hier nur kurz als die große Aufgabe aller von geschichtlichem Geiste beseelten künftigen Platointerpretation bezeichnet sei. Erst in dieser Schicht seiner Schöpfung ist Plato in seiner philosophischen Einzigartigkeit zu erfassen. Denn hier wird nun, durch den Vergleich mit der heutigen Geschichtsphilosophie und ihrer Kulturfunktion, auch die Tiefe des Gegensatzes zwischen beiden offenkundig. Wo bei den Modernen abstrakte Reflexion über die auseinanderstrebenden geschichtlichen Kräfte unserer Zeit vergebens abwägend sich müht, die für alle bindende Formel der Synthese zu finden, da herrscht bei Plato die unmittelbar überwältigende, intuitiv bildende plastische Gestaltungskraft, der wir nur den späten Goethe bei uns annähernd vergleichen können, etwa in dem zweiten Teil des Faust, wo die geschichtlichen Mächte in ähnlicher Symbolwerdung und Läuterung sich vereinigen und zum Ganzen fügen wie in Platos Werken. Es ist das Große, daß Platos philosophische Synthese nicht die Geschichte aufhebt, indem sie sie zur Vernunftnotwendigkeit zu verdünnen sucht, sondern daß sie der Spiegel und die Erfüllung dieser Geschichte ist, deren widerstrebende Elemente sie in einer Art von sinnlich-geistiger Ideation zur höheren überzeitlichen Harmonie zusammenfügt. Dies war nur erreichbar für eine Philosophie, die zugleich Kunst, also „Bildung“ im eigentlichen, körperhaftesten Sinne dieses Wortes war. Wie alle griechische Bildung ursprünglich ein objektives Gestalten und sinnliches Formen der vom Geiste innerlich erschauten Normen ist, also Poesie, so erfüllt sich auch an Plato dieses oberste Gesetz griechischer *παιδεία* durch die künstlerische Tatwerdung der neuen normativen Einsicht, die die Worte seines Phaidon aussprechen: die Philosophie ist die Vollendung der Kunst.

So ist also schließlich Platos philosophische und erzieherische Einzigartigkeit beschlossen in dem geschichtlichen Problem seiner Form. Plato hat verschiedentlich seine Art des Philosophierens im 'Staat' wie in dem Welterschöpfungsbild des 'Timaios' als ein *πλάττειν*, als *πλάσμα* gekennzeichnet,

und die Bezeichnung der Gegenstände seines Forschens als *ιδέαι* hängt damit zusammen. Seine Werke sind die „Abbilder“ dieser Philosophie, aus der unser Wort Bildung seinen Ursprung genommen hat, sie sind bis auf diesen Tag in der Welt geblieben die höchsten dichterischen Verkörperungen dieser „Bildung“, welche das Wesen und Ziel hellenischer *παιδεία* ist: Formung des Menschen durch Gestaltung und Aufbau einer objektiven geistsinnlichen Ideal-Welt. Wenn wir sie die humanistische Bildung nennen, so wollen wir damit ausdrücken, daß in ihrem System des Wissens sich alle Arten schöpferischer Tätigkeit des Menschen, Technik und Kunst, Poesie und Musik, Forschung und Spekulation, Medizin und Gymnastik zu einem universalen erzieherischen Kosmos vereinen, zu einer Synthese der geschichtlichen Bildungskräfte im Lichte der sich in ihnen teleologisch entfaltenden Idee des höchsten Wertes. Plato begreift diesen höchsten Wert als das dem Menschengenossen eingeborene Ziel seines Strebens, nach dem er sich streckt in dem Maße, wie er es zu erkennen vermag, und der Weg zu diesem göttlichen Ziele, *φιλοσοφία* d. i. Erkennen und Bildung, ist ihm daher die wahre Wesenserfüllung und Selbstliebe des Menschen, der Weg zu seiner wahren Natur. Hier stehen wir verehrend und bewundernd an der Quelle der abendländischen Kulturidee, der Idee des Humanismus.

Was im Homer und den großen Dichtern des griechischen Volkes nach Gestaltung ringt, die Idee des Menschen in immer tieferer Besinnung auf ihr Wesen, mit immer innerlicherer Erfassung ihres Sinnes, mit immer wachsender Bewußtheit der erzieherischen Intention, all das scheint in Platos großem Erzieherwerk erst ganz erfüllt, es findet in seiner teleologischen Weltauffassung und Kulturidee den letzten Abschluß. Alles Ältere erhält nunmehr seine endgültige feste Stelle „im Ganzen“ der griechischen Geisteswelt, die sich selbst als Einheit, als System zu fühlen beginnt; es erscheint von hier aus betrachtet als eine Stufe oder ein Stufengang mit einem bestimmten *τέλος*. Nie konnte der griechische Geist auf die sittlichen und ästhetischen Kräfte verzichten oder ihnen entwachsen, die in der Poesie lagen, aber fortan vollendet sich der griechische Mensch erst in der Philosophie und Wissenschaft. Sie tritt als oberste geistige Richterin auf, sie gibt die Maßstäbe für alle Dinge, auch für die der Kunst und des Staates, die ältere Poesie wird klassisch, was neu auf diesem Gebiet entsteht, rückt notwendig aus dem Zentrum an die Peripherie des Geisteslebens. Der Mythos, das Substrat der Dichtung, wird Vorstufe und Spiegelbild der philosophi-

schen Vernunft. Auch die frühere Wissenschaft und Forschung erscheint nun als eine auf das philosophische System der Gegenwart hin tendierende geschlossene und zielstrebige Entwicklung, als die „Geschichte der Philosophie“, d. h. die Denker von Thales bis Sokrates nehmen ihren Platz rings auf den Stufen des Thrones „der“ Philosophie ein. Die Kausalitätsforschung der Naturphilosophen, an sich eine dem erzieherisch-teleologischen Denktypus Platos ganz entgegengesetzte Form des Geistes, wird nicht als unversöhnlicher Gegensatz ausgeschlossen, sondern als eine an sich wichtige, aber für die Weltanschauung zuletzt doch nicht entscheidende Teilwahrheit der teleologischen Weltbetrachtung als dienendes Glied eingefügt. Die altgriechische Erziehung wird als Vorstufe des philosophischen Bildungsaufbaus übernommen und empfängt durch diesen erst eine neue feste Richtung und ein sicheres Ziel. Und wenn es auch auf dem Boden des alten Stadtstaates, der bald nach Platos Tod das Ende seiner politischen Bedeutung findet, nicht mehr zur Auseinandersetzung zwischen der neuen Bildungsmacht der Philosophie und der alten des Staates kam, so ist doch der nachplatonische Großstaat nicht zu denken ohne das dauernd seine Entwicklung begleitende und in sie eingreifende Problem, das die Philosophie Platos aufgeworfen und in der Idee zu lösen gesucht hatte: das Problem Macht und Geist, das später im Cäsarentum und Papsttum zwei in scharfe Konkurrenz miteinander tretende praktische Lösungsversuche hervorgetrieben hat.

So erweist sich auch an der Nachwirkung Platos unsere Grundansicht als richtig, daß seine geschichtliche Stellung im Aufbau der griechischen Bildung und weiterhin im Aufbau der abendländischen Kultur nicht zusammenfällt mit seiner Stellung in der Geschichte der philosophischen Schulsysteme, sondern daß er für den Gesamtbereich der Kultur zentral und formgebend für die Struktur ihrer sämtlichen Lebensgebiete ist. In dieser seiner bildenden und aufbauenden historischen Kraft ist er der klassische und wohl nur einmalige „Fall“ der Philosophie überhaupt, zumal wenn man die aristotelische Philosophie, wie billig in dieser Perspektive, mit als Ausstrahlung der platonischen rechnet. Wie diese seit der Stunde ihres Ursprungs das geistige Gerüst der europäischen Kultur geblieben ist und deren tiefste und formbestimmende Ausprägung, so muß jegliche Besinnung auf das Wesen unserer Kultur und Bildung schließlich zu ihr zurückführen und jedes Ringen unserer Zeit um eigene Lebensgestaltung sich in unaufhörlicher ernsthaftester Auseinandersetzung mit ihr immer

aufs neue dessen vergewissern, daß wir, wenn wir selbst bauen, den Grund in der notwendigen Tiefe und Breite legen.

Dunque a l'essenza, ov' è tanto avvantaggio,
Che ciascun ben che fuor di lei si trova,
Altro non è ch' un lume di suo raggio,
Più che in altra convien che si mova
La mente, amando, di ciascun che cerne
Lo vero in che si fonda questa prova.

(Dante Paradiso, canto XXVI 31)

DAS WESEN DES TUSKANISCHEN TEMPELBAUS

VON
FRANZ STUDNICZKA

Im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift gab einer von den besten Kennern Etruriens, Georg Karo, einen bestechenden und inhaltreichen Beitrag zur geschichtlichen Auffassung der altetruskischen Baukunst. Seine Hauptabsicht war, mit andern Sachkundigen, auch unter den Sprachforschern, die uns durch Herodot überlieferte Nachricht, diese „Tyrsener“ mit ihrer unarischen, immer noch wenig verständlichen Sprache seien aus Kleinasien, besonders aus Lydien, zur See nach Mittelitalien gekommen, aus den Denkmälern als richtig zu erweisen; aber nicht, mit jener Überlieferung, für die Zeit der sagenhaften Wanderungen, sondern erst für das achte vorchristliche Jahrhundert, im Zusammenhang mit der griechischen Besiedelung Italiens. Zugrunde gelegt hat Karo seiner Betrachtung die mehr oder weniger urtümlichen Formen des Grabbaus, vornehmlich die weitverbreitete des Rundhügels oder Tumulus, deren etruskische Ausprägung übrigens meines Erachtens auch nicht auf Lydien, vielmehr auf die entsprechende Entwicklungsstufe bei den gemeinsamen griechischen Lehrern, in Einzelformen vielleicht auf phönikische Formeneinfuhr aus Ägypten zurückweist. Hier dagegen soll von der ältesten erkennbaren Gattung des künstlerischen Raumbaus, dem Tempel, die Rede sein, um daran, zunächst ohne nach der Abkunft des Volkes zu fragen, sowohl dessen Abhängigkeit von hellenischen Vorbildern als auch das eigenartige Wesen des etruskischen oder, wie die lateinische Fachsprache lieber sagte, tuskanischen Baustils aufzuzeigen. Dies scheint nämlich, trotz der Klarheit des Tatbestandes, noch nirgends recht versucht worden zu sein, obgleich sich erst so die besondere Rolle der Etruskerbaukunst als einer Wurzel der großen römischen herausstellt. Der Hauptinhalt dieses Aufsatzes wurde der philologisch-historischen Klasse der sächsischen Akademie am 24. Juli 1926 vorgetragen, worüber jedoch nur eine kurze Mitteilung in den Berichten der Klasse erschien.

Noch kürzere Andeutungen gab der Verfasser früher, obgleich er diese Dinge seit etwa 25 Jahren als Lehrer vorträgt.

Das Wissen um den tuskanischen Tempelbau gründete sich lange auf wenig mehr als die in allen Hauptzügen verständlichen und anschaulichen, nur noch in wenigen Einzelheiten strittigen Beschreibungen des Vitruvius im IV. und III. Buch seines um die Zeit gleich nach der Begründung des Principats durch Augustus abgeschlossenen Werkes *de architectura*. Dazu kamen erst im Laufe der letzten zwei bis drei Menschenalter zahlreiche, freilich meist übel zerstörte und guten Teils noch ungenügend erforschte Ruinen, besonders aus der reifarchaischen Zeit um und nach 500 und aus der hellenistischen, vorwiegend wohl aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. Diese Tempel zeigen sich wesentlich gleichartig im eigentlichen Lande der Etrusker samt dem jüngsten Gebiet ihrer Ausbreitung diesseits des Apennins um die Hauptstadt Felsina (Bologna) und in den einst von demselben Volk besiedelten oder wenigstens stark beeinflussten Gauen südlich von Etrurien, wo die Falisker, Latiner, Volsker und andere Italiker arischer Zunge wohnten, vielleicht bis hinein ins kampanische Oskerland. An dieses außeretruskische Verbreitungsgebiet knüpft sich allerdings die Frage, ob die Bezeichnung der auch dort herrschenden Bauweise als tuskanisch so ganz zu Recht besteht, oder ob nicht vielmehr die indoeuropäischen Italiker wenigstens die Mitschöpfer des Stiles waren und nur der sie in den Schatten drängende Glanz der reifen Etruskerkultur für spätere Betrachtung das Ganze in Anspruch nahm. Vergleichbar wäre es, daß bei den klassischen Hellenen einiges dorisch hieß, was nachweislich bei vordorischen Stämmen heimisch war.

Für Leser, die auf diesem selbst Freunden der Antike meist wenig vertrauten Gebiete nachzuprüfen wünschen, sei erwähnt, daß Stoff und Forschung in drei umfassenden, bilderreichen Handbüchern zusammengefaßt vorliegt, 1889 bei Jules Martha, *L'Art Étrusque*, 1905 bei Josef Durm, *Handbuch der Architektur, die Baustile*, Band II der zweiten Auflage, und soeben bei Pericle Ducati, *L'Arte Etrusca*. An letzterer Stelle sind auch die wichtigen Beiträge von Richard Borrmann, Richard Delbrück, Theodor Wiegand, Ludwig Fenger und G. E. Rizzo verarbeitet. Den Reichtum der diesem Aufsätze beigegebenen Abbildungen verdanken wir nächst dem Herausgeber und Verleger der Zeitschrift mehreren anderen Verlagsanstalten und wissenschaftlichen Instituten, die Vorlagen oder selbst Druckstöcke aus einschlägigen Werken gefällig dargeliehen haben. Darüber geben die Bildunterschriften Auskunft.

DIE HERKUNFT DER TUSKANISCHEN SAULE

Daß der tuskanischen Tempelbaukunst „die dorische zum Grunde liegt“, wie es nach älteren Vorgängern Karl Otfried Müller in seinem großartigen Etruskerbuch aussprach, lehrt unter den Einzelheiten des von Vitruv im IV. Buch, Kapitel 7 genau beschriebenen Normaltempels am klarsten die Säule (Abb. 35). Namentlich ihr Kapitell hat alle wesentlichen Teile mit dem dorischen gemein, von unten nach oben aufgezählt das Hypotrachelium oder den zum Schaft überleitenden Hals, den ausladenden Echinus oder Kessel (was dies griechische Wort, neben und vielleicht früher als Igel, auch sonst noch bedeutet), und darüber die Deckplatte, den Abakus. Wenn Vitruv dieses Glied in der zweiten Erwähnung seines § 3 Plinthus statt Abacus nennt, braucht er es sich nicht unbedingt rund statt quadratisch zu denken, wie es allerdings an wirklichen tuskanischen Säulen wiederholt vorkommt (Abb. 32, 39 und Taf. 26). Denn bei der kurz vorher ebenso benannten unteren Platte des Säulenfußes hat der Römer die Kreisform, *plinthus ad circinum*, ausdrücklich angegeben und andere von ihm erwähnte Plinthen sind zweifellos quadratisch gedacht, insbesondere der sogleich mit diesem Wort bezeichnete Abakus gerade der (römisch-)dorischen Säule im IV. Buch 3, 4.

Für die im ganzen den tuskanischen entsprechenden dorischen Kapitellformen ist es längst anerkannt, daß sie, trotz gewissen Abweichungen, von den griechisch-mykenischen und durch sie von den vorgriechisch-kretischen oder „minoischen“ abstammen. Aus dieser uralten Wurzel den ganzen tuskanischen Säulenbau abzuleiten, hat eben wieder Ducati Miene gemacht. Dem widerspricht jedoch, daß die bezeichnenden kretisch-mykenischen Eigenheiten sowohl des Säulenkopfes als auch des Schaftes, namentlich des letzteren Verjüngung nach unten statt der dorischen nach oben, der tuskanischen Baukunst fremd sind. Diese weist vielmehr überall schon auf den eigentlichen, aber noch vorklassischen Dorismus zurück. So tragen die den Wänden der tarquinischen Tomba delle Leonesse (etwas nach Mitte des sechsten Jahrhunderts) in den Winkeln und sonst aufgemalten Säulen wie Abb. 1 Kapitelle, unter deren weit ausgebauchtem Kesselechinus sich das Profil des gleichfalls altdorischen Blattkelches ähnlich eingekehlt zeigt, wie in reicherer plastischer Durchbildung (Abb. 2) an den am weitesten gegen Mittelitalien vorgeschobenen „achäischen“ Steintempeln annähernd derselben Zeit: den zwei eng zusammengehörigen in Poseidonia-Paestum. Es ist die noch leise ans Mykenische erinnernde pflanzliche Form des damals

schon meist tektonisch erstarrten „Hypotrachelium“, das bei den Etruskern nicht den Anschluß an die von ihnen verschmähte Riefelung des Schafes fand.

Am auffälligsten unterscheiden sich die tuskanischen Säulen von den meisten dorischen alsbald vermöge der Basis, die, gemäß der Namengebung Vitruvs im ganzen (Spira) und im einzelnen (Torus, Apophysis), der ioni-



Abb. 1. Gemalte Ecksäule in Tomba delle Leonesse, nach Weege, Etr. Maler. Taf. 3.

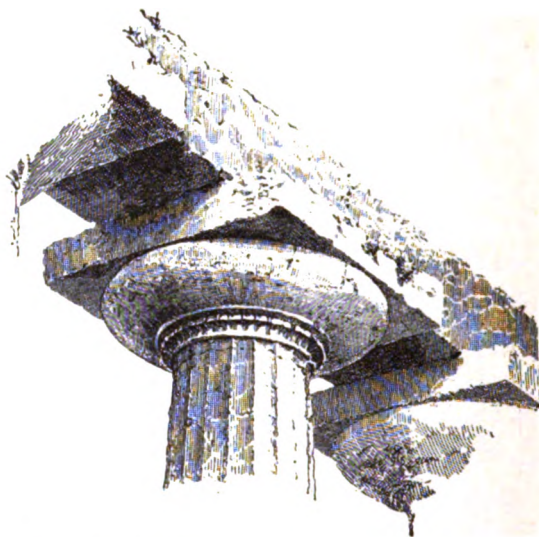


Abb. 2. Kapitell des sog. Cerestempels in Paestum, entlehnt aus Winter, Kunstgesch. in Bildern² I 125, 4, Verlag A. Kröner, Leipzig.

schen nahe steht. Doch gleicht sie nach seiner Beschreibung (Abb. 35) noch mehr einer Umkehrung des dorisch-tuskanischen Kapitells, nur daß die dem

Abakus entsprechende Standplatte (Plinthus) nicht quadratisch, sondern, wie schon zu erwähnen war, kreisrund ist. Die frühesten wirklichen Beispiele liefern uns die immer stattlicher werdenden Kammergräber. Ihre Säulen sind meist aus dem Fels gehauen und dabei vereinfacht, zum Teil einst im Stucküberzug wieder etwas feiner durchgebildet. Doch wohl die älteste (Abb. 3) steht oder stand, aus Trommeln zusammengesetzt, zu Bomarzo (unweit Orte), im ganzen, auch vermöge des schweren Kessel-echinus, noch den frühdorischen Vorbildern sehr ähnlich und demgemäß ohne Basis. Letzteres Glied, zum umgestülpten Echinus vereinfacht, hat

die Zwergsäule Abb. 4 in der Grotta Dipinta der neuerdings von Deutschen erforschten Stadt Blera, heute Bieda, östlich von Tarquinii; sie ist nicht vor der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts anzusetzen, wohin nach der griechischen Entwicklung frühestens der steil und schwunglos gewordene — einst freilich in Stuck besser ausgeführte — Echinus des Kapitells gehören kann. Nahe dem Beginn desselben Jahrhunderts entstand, nach den griechischen Vasenfunden, das kürzlich eröffnete Grab von Vignanello bei Viterbo, dessen abermals zwerghafte Säule Abb. 5 in allen Einzelheiten den von Vitruv beschriebenen am nächsten kommt. Noch näher stehen seinen

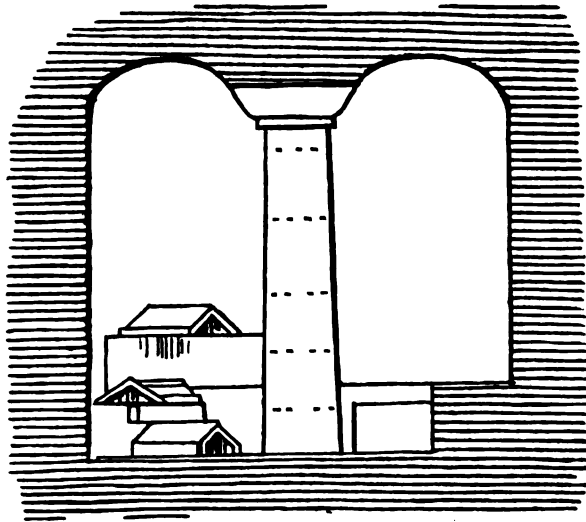


Abb. 3. Säule in Grabkammer von Bomarzo, vergrößert nach Mon. d. Inst. I Taf. 40.

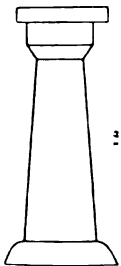


Abb. 4. Tusk. Säule in Grab zu Bieda, nach Röm. Mitteil. 1915, 264 Abb. 61.

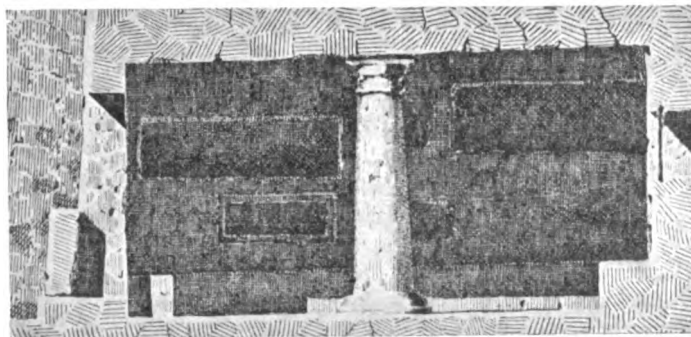


Abb. 5. Tuskanische Säule in Grabkammer von Vignanello, nach Notiz. d. scavi 1916, 42.

Säulen im ganzen Aufbau und in der Basisform — weniger in den mit dem Dach etwas verkümmerten Kapitellen — die Stützen des zweisäuligen Baues im Relief Abb. 6 von einer wieder um 500 gearbeiteten Aschenkiste aus Clusium (Chiusi) in der Berliner Skulpturensammlung. Damals also stand diese Eigenheit der tuskanischen Spielart der dori-

schen Säule bereits fest. Weiterhin, spätestens in frühhellenistischer Zeit, bekam der echinusähnliche Torus mit noch stärkerer Ausladung den bei den Italikern auch sonst beliebten Doppelschwung, annähernd eines lesbischen Kymas der Griechen, z. B. an dem später als Ganzes zu



Abb. 6. Etrusk. Aschenkiste im Berliner Museum Nr. 1222, nach von A. Rumpf geliehener Photographie.

betrachtenden Tempel von Alatri (Abb. 34) und an dem zur Kirche umgebauten von Alba Fucens (Abb. 7, genauer als in Abb. 44).

Woher nahm die tuskanische Baukunst diese gewiß irgendwie mit der ionischen zusammenhängende Basis? Nach einem immer noch nicht ganz überwundenen Irrtum wäre ja die kleinasiatisch-griechische Kunst überhaupt vom Anfang an, schon im siebenten Jahrhundert, die Führerin der werdenden etruskischen gewesen. Allein die genauere Betrachtung der Tatsachen, wie sie besonders Andreas Rumpfs Leipziger Doktorschrift über die Wandmalereien in Veji vor zehn Jahren anbahnte, zeigt klar, daß bis gegen Mitte des sechsten Jahrhunderts vielmehr die kretisch-helladischen

Werkstätten den maßgebenden Einfluß auf Mittelitalien ausübten. Dies gilt, beiläufig bemerkt, auch von den frühesten Steinbildwerken aus Vetulonia, obgleich sie Karo in dem eingangs erwähnten Aufsatz (mit Abb. 6) als selbständige Leistungen des kurz vorher aus Kleinasien eingewanderten Etruskervolkes hinstellte. Ohne Einfluß auf dessen Baukunst blieben lange die schon im siebenten Jahrhundert aufgeblühten äolischen Kapitelle, wie dann auch die ionischen. Die unmittelbare Lehrerin der tuskanischen Architektur war eben die dorische, und diese hat jener auch die Vorbilder für ihre Säulenbasen geliefert.

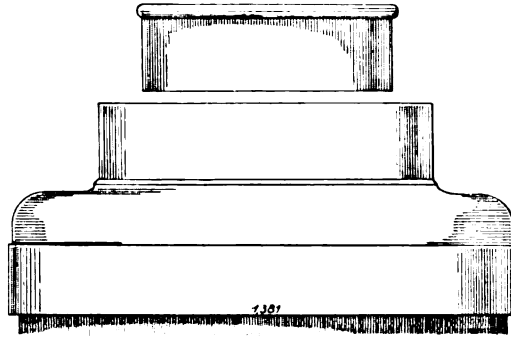


Abb. 7. Säulenbasis des hellenistisch-tuskanischen Tempels bei Promis, Alba Fucense Taf. 3.

Zunächst gab es lange vor den Propyläen des Perikles dorische Bauten, die im Innern die ionische Ordnung verwendeten. Das erste, nicht allzu

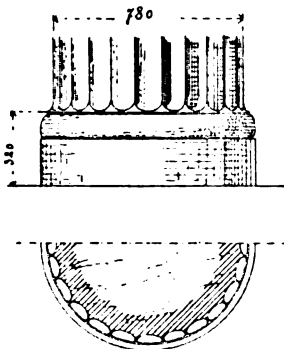


Abb. 8. Säulenbasis im sog. Cerestempel zu Paestum, nach Perrot und Chipiez VII Fig. 223.

kurz vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts anzusetzende Beispiel dafür ist der Rest einer Pronaossäule (Abb. 8) in dem Tempel zu Paestum, dessen dorischer Säulenkranz uns das Vorbild Abb. 2 für das Kapitell

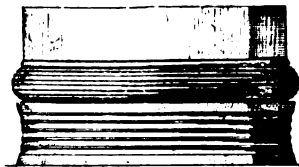


Abb. 9. Säulenbasis des Heratempels in Samos, entlehnt aus Kunstgesch. in Bild. I 126, 5, Verlag A. Kröner, Leipzig.

der gemalten Säule eines etruskischen Grabes Abb. 1 lieferte. Die Kanneluren des unteren Schaftendes mit ihren gerundeten Abschlüssen sind dieselben noch „dorisch“ scharfkantigen wie sonst im archaisch-ionischen Stile, besonders wie die gleichfalls schon vierundzwanzig am frühen Apollontempel zu Naukratis. Die Basis zu Paestum aber wiederholt im wesentlichen den vom nachpolykratischen, aber noch archaischen Heratempel auf Samos bekannten Typus Abb. 9: ein schwacher Torus über ungefähr doppelt so hohem Trochilus. Nur verzichtete der dorische Baumeister auf die zierlichen ionischen Querriefen und an der Fußplatte sogar auf die feine Kehlung des Gesamtumrisses. Hierin gleicht

seine ionische Basis, trotz ihren verschiedenen Maßverhältnissen, den älteren tuskischen wie Abb. 5, 7, 33 bis 35.

In noch älterer Kunst haben wir indes auch schon Belege für die Einfügung ionisierender Fußglieder unter sonst dorische Säulen. Noch nicht



Abb. 10. Tempelecke in Thermos mit mutmaßlichen Steinbasen von Holzsäulen, nach 'Εφημ. ἀρχαιολ. 1900 Beilage zu S. 183.

so aufzufassen ist, trotz der Übereinstimmung mit der früh-ionischen Säule der Naxiersphinx in Delphi, das ausreichend bezeugte Fortleben der einfachen kreisrunden Steinplatten, ähnlich den höchsten, die in kretischen und mykenischen Wohnbauten die verlorenen Holzschäfte über die Bodenfeuchte erhoben. Hierher gehören vermutlich die einzigen erhaltenen Säulenreste an dem frühesten Peripteraltempel, dem des Apollon im ätolischen Thermos, einem Hauptort der zweitwestlichsten Landschaft von Mittelgriechenland (dessen Plan Abb. 24 gibt): die durch Abb. 10 veranschaulichten Trommeln. Ihre gleichmäßige Höhe überragt zwar den Halbmesser des Kreises noch etwas mehr als an der eben erwähnten Basis der Naxiersäule. Doch zeigen die Oberflächen keine Befestigungsspur für eine weitere Säulentrommel. Kreisplatten von geringer Höhe sind nach der kurzen Beschreibung bei Hiller von Gärtringen, Thera I 277, leider ohne Abbildung, die zwei „runden Basensteine“ vor dem Eingang des Karneiostempels daselbst, der wahrscheinlich noch dem Ende der „geometrischen“ Zeit, um 700 v. Chr., angehört (Abb. 31). Nichts anderes gemeint sein wird aber noch mit den weißen Fußgliedern unter den schwarzen, doch wohl aus Holz gedachten Säulen der sonst schon entwickelt dorischen Bauten wie Abb. 11, die um 560 der Athener Klitias auf den prächtigen Krater des Töpfers Ergotimos, die sog. Françoisvase, gemalt hat. An Stelle dieser schlichten Form zeigt, kaum ein ganzes Menschenalter später, der Trinknapf Abb. 12 zu Kopenhagen, im Rücken der bei Adrastos um Schutz flehenden hockenden Helden, unter einer kannelurlosen Säule mit dem alten Kesselechinus, rot gemalt den schweren Toruswulst, den wir weiter unten als die östliche Wurzel der ionischen Säulenbasis kennen

lon im ätolischen Thermos, einem Hauptort der zweitwestlichsten Landschaft von Mittelgriechenland (dessen Plan Abb. 24 gibt): die durch Abb. 10 veranschaulichten Trommeln. Ihre gleichmäßige Höhe überragt zwar den Halbmesser des Kreises noch etwas mehr als an der eben erwähnten Basis der Naxiersäule. Doch zeigen die Oberflächen keine Befestigungsspur für eine weitere Säulentrommel. Kreisplatten von geringer Höhe sind nach der kurzen Beschreibung bei Hiller von Gärtringen, Thera I 277, leider ohne Abbildung, die zwei „runden Basensteine“ vor dem Eingang des Karneiostempels daselbst, der wahrscheinlich noch dem Ende der „geometrischen“ Zeit, um 700 v. Chr., angehört (Abb. 31). Nichts anderes gemeint sein wird aber noch mit den weißen Fußgliedern unter den schwarzen, doch wohl aus Holz gedachten Säulen der sonst schon entwickelt dorischen Bauten wie Abb. 11, die um 560 der Athener Klitias auf den prächtigen Krater des Töpfers Ergotimos, die sog. Françoisvase, gemalt hat. An Stelle dieser schlichten Form zeigt, kaum ein ganzes Menschenalter später, der Trinknapf Abb. 12 zu Kopenhagen, im Rücken der bei Adrastos um Schutz flehenden hockenden Helden, unter einer kannelurlosen Säule mit dem alten Kesselechinus, rot gemalt den schweren Toruswulst, den wir weiter unten als die östliche Wurzel der ionischen Säulenbasis kennen

lernen werden. Dieses Zeugnis mag besonders wichtig erscheinen, da es aus dem ionisch sprechenden Chalkis (auf der Mittelgriechenland östlich vorgelagerten Insel Euböa) — wenn nicht aus einer sizilischen oder unteritalischen Kolonie von Chalkis — herrührt, dessen frühe Besiedelung von Kampanien zu den stärksten Hebeln der geistigen Erweckung der Italiker gehörte. Mit den tuskanischen Säulen stimmt diese gemalte chalkidische auch im Verzicht auf die Riefelung des Schaftes und andere



Abb. 11. Brunnenhaus auf der Françoisvase, nach Furtwängler, Reichhold, Gr. Vasenmal. Taf. 11.



Abb. 12. Halber Trinknapf in Kopenhagen, nach Rumpf, Chalkid. Vasen Taf. 38.

feinere Einzelheiten überein, worauf indes nicht viel zu geben ist; verzichtet doch die ins Große gehende, mitunter flüchtige Vasenmalerei jener Stadt überhaupt gern auf dergleichen Zierlichkeiten, wie sie besonders die Athener lieben.

Wieder mehr, auch der Entstehungszeit nach, in die Nähe der François-vase führt das Casseler Schalenbruchstück Abb. 13 aus einer weit, auch nach Etrurien, verbreiteten Vasengattung, die in Sparta wurzelnd nach dem Zeugnis ihrer bedeutendsten Bilder — König Arkesilas II. beim Verladen des Silphions, löwenwürgende Kyrene, Göttin mit der Silphionstaude (die sich in zahlreichen, etwa hundert Jahre späteren Tonfigürchen zu Kyrene wiederfand) — in das Gebiet dieser libyschen Enkelkolonie von Sparta verpflanzt worden sein muß. Die jedenfalls echt dorische Malerei stellt an einem seltsamen, kegelstutzförmigen Bau eine sonst ihrem Stil gemäße Säule dar, die auf stark ausladender Platte mit erhobenen Rändern mittels

eines schwächeren Torus aufsitzt. Und diesem Gliede kommt weitaus am nächsten das ebenso umsäumte eines steinernen Säulenschaftes (Abb. 14), der mit entsprechenden, wenn auch kaum unmittelbar zugehörigen Echinuskapitellen vor bald hundert Jahren in Vulci gezeichnet wurde, wo er auf der Cuccumella lag, dem größten etruskischen Grabhügel, den Karos mehr-

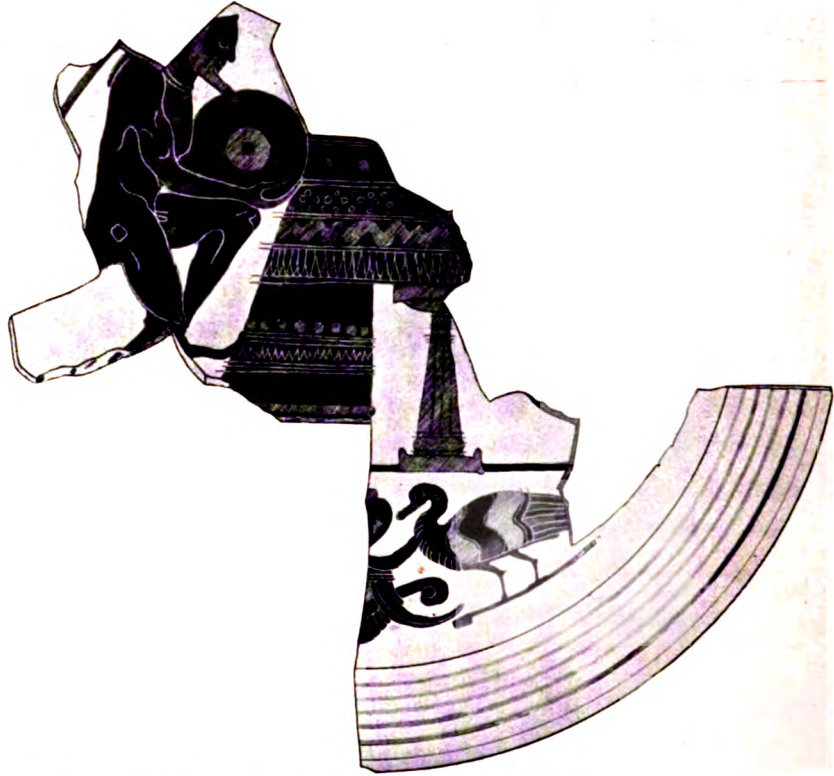


Abb. 13. Spartanisch-kyrenaisches Schalenbruchstück in Cassel, entlehnt aus J. Böhlau, Aus ion. und ital. Nekropolen Taf. 10, 4, Verlag B. G. Teubner, Leipzig.

erwähnter Aufsatz in Abb. 11 wiedergibt. Anzudeuten scheint die alte Zeichnung der Säule auch noch Spuren einer unter dem Wulst ausladenden Standplatte, wie sie das Schalenbild Abb. 13 gibt. Damit rückt das Eindringen des Torus in die noch werdende dorische Baukunst und gleich auch in die etruskische bis vor die Mitte des sechsten Jahrhunderts hinauf. Daß damals ionische Formen wenigstens in kleinem Maßstab schon in den Nordosten der Peloponnes eingedrungen waren, bezeugte vielleicht der eine von den zwei „Thalamoi“, etwa gebäudeähnlichen Schreinen, die der Perieget Pausanias im Schatzhaus von Sikyon zu Olympia sah, obgleich

schwer zu glauben ist, daß sie bereits von dem alten Tyrannen Myron gestiftet wurden.

In dieser schweren und schmucklosen Gestalt war der Wulst der eigentlich ionischen Säulenordnung unseres Wissens nicht geläufig. Wohl aber bietet ihn noch ähnlich, als einziges erhaltenes Basisglied (wie in Abb. 12), ihre äolische Vorgängerin und später Nebenform unter den spärlichen Resten vom Tempel des Apollon Napaïos auf Lesbos (Abb. 16). Noch kräftiger zeichnet ihn, über

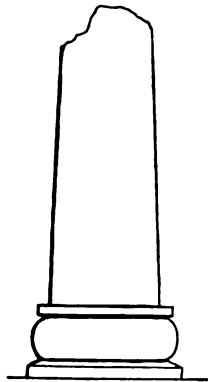
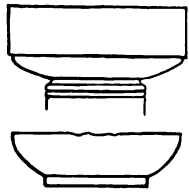


Abb. 14. Säule mit Basis und Kapitelle aus Vulci, nach Mon. d. Inst. I Taf. 41.

nicht zur eigentlichen Säule gehörigen breit gestuften Untergliedern von umgekehrter Echinusform, an mehreren Kesselträgern wie Abb. 15 der Maler des reichstverzierten klazomenischen Tonsarges aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts.

Damit nähern wir uns der noch wuchtigeren Urform des Torus bei den östlichen Befruchtern der werdenden Griechenkunst. Wir kennen sie namentlich aus dem neunten und achten Jahrhundert auf der syrisch-hethitischen Burg von Sendschirli und dann aus ihrem Fortleben in Assyrien bis in das siebente Jahrhundert, besonders dort mit Zierformen, die als den ursprünglich zugrunde liegenden pflanzlichen Formgedanken den des Wurzelbusches verraten. Von dem Vorrücken dieser mächtigen

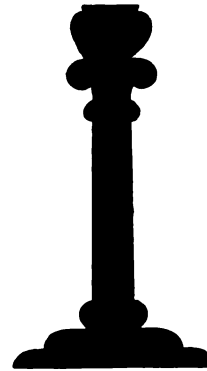


Abb. 15. Von gemaltem klazomenischen Tonsarg, entlehnt aus Koldewey, Neandria, 51. Winckelm.-Progr. S. 49, Verlag G. Reimer, Berlin.

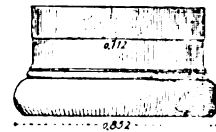


Abb. 16. Säulenbasis nach Koldewey, Lesbos Taf. 16.

Fußglieder nach dem Westen zeugen die Felsgräber in Paphlagonien, der Landschaft westlich des Flusses Halys inmitten der Nordküste des Schwarzen Meeres, wo die Milesier Sinope gründeten. Die einzeln im bergigen Binnenlande gelegenen Säulenbauten bespricht am vollständigsten aus eigener Anschauung Richard Leonhard in dem 1915 erschienenen Buch Paphlagonia. Doch neigte er wohl zu überfrühem Zeitansatz, während der Flachreliefschmuck der Gräber, auch wo er nicht nachträglich hinzugefügt scheint, zuletzt von griechischen und persischen Vorbildern des ausgehen-



Abb. 17. Paphlagonisches Felsgrab, nach Abhandl. der preuß. Akad. 1885, G. Hirschfeld Taf. 3.

den sechsten Jahrhunderts abhängt. Die bezeichnend ausgeformten Basen haben, wie in unseren Abb. 17, 18, 20, im wesentlichen jene syrisch-hethitische, schwere Wulstgestalt. Nur jenseits des Halys in Kappadokien findet sich an dem offenbar gleichartigen Felsgrab Abb. 19 so ziemlich die vereinfachte tuskanische Form, wie gegen 400 v. Chr. in Bieda (Abb. 4); doch dies halte ich getrost für ein zufälliges Zusammentreffen. Begegnet uns doch ein ähnliches Fußglied noch unter dem Torus der gemalten äolischen Säule Abb. 15. Als Gegenprobe dient es, daß die mannigfaltigen Säulenköpfe jener mittelkleinasiati-

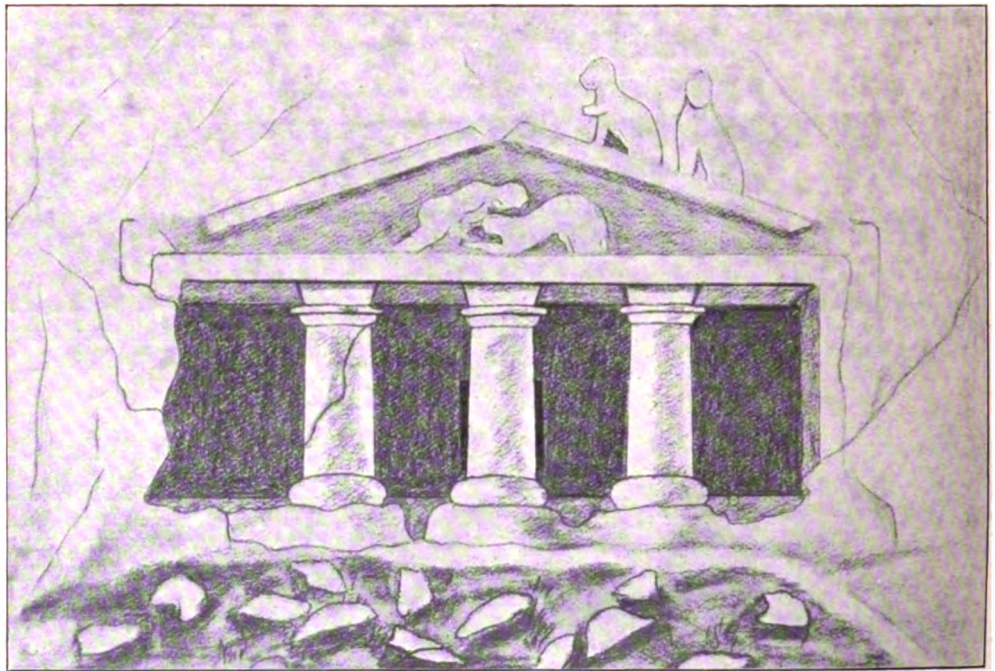


Abb. 18. Paphlagonisches Felsgrab, entlehnt aus R. Leonhard, Paphlagonia Abb. 89, Verlag Dietrich Reimer (E. Vohsen), Berlin.

schen Felsgräber den dorischen und tuskanischen zumeist ganz fern stehen.

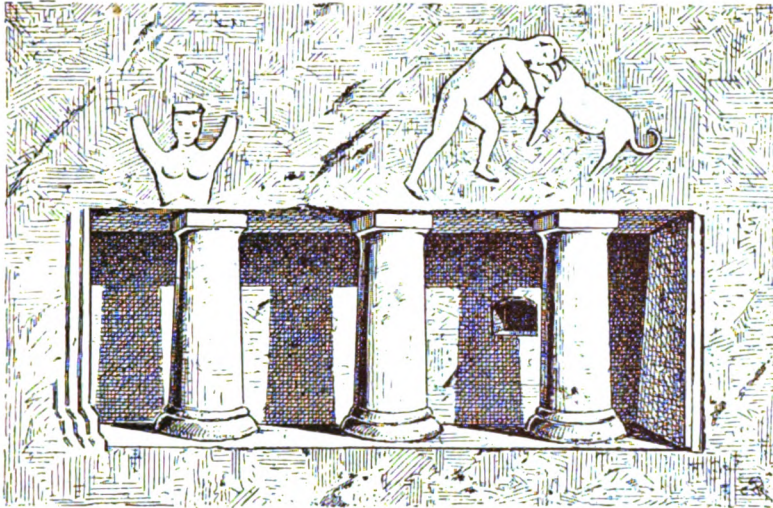


Abb. 19. Kappadokisches Felsgrab, nach Globus Bd. 65, 1894, S. 189.

Ihren schlichten Ausgangspunkt bildet die auch an dem eben verglichenen

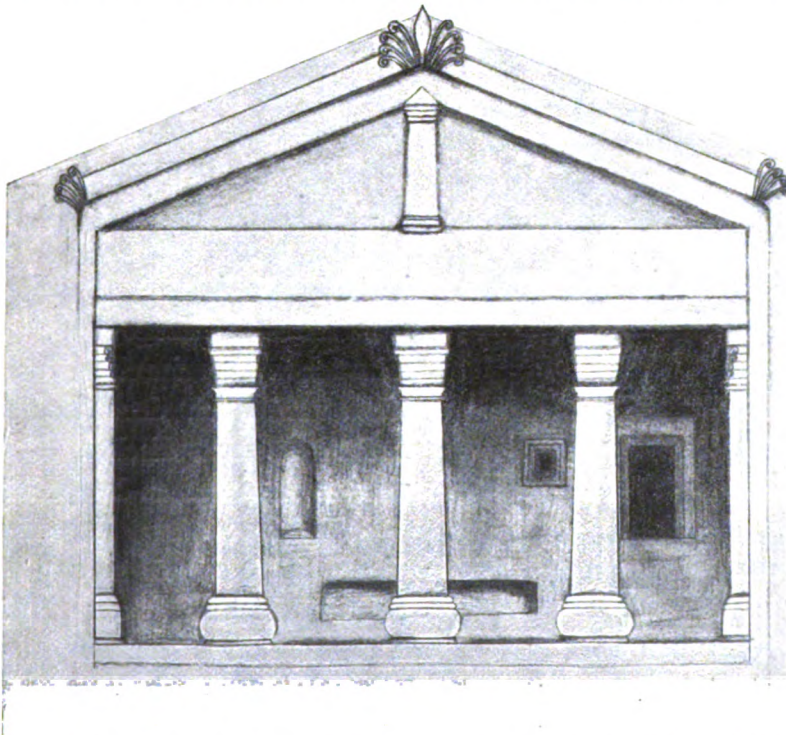


Abb. 20. Paphlagonisches Felsgrab, entlehnt aus R. Leonhard, Paphlagonia Abb. 96, Verlag Dietrich Reimer (E. Vohsen), Berlin.

kappadokischen Grab Abb. 19 vorhandene quadratische Platte, wie sie besonders im mittleren Reich Ägyptens, also über ein Jahrtausend früher,

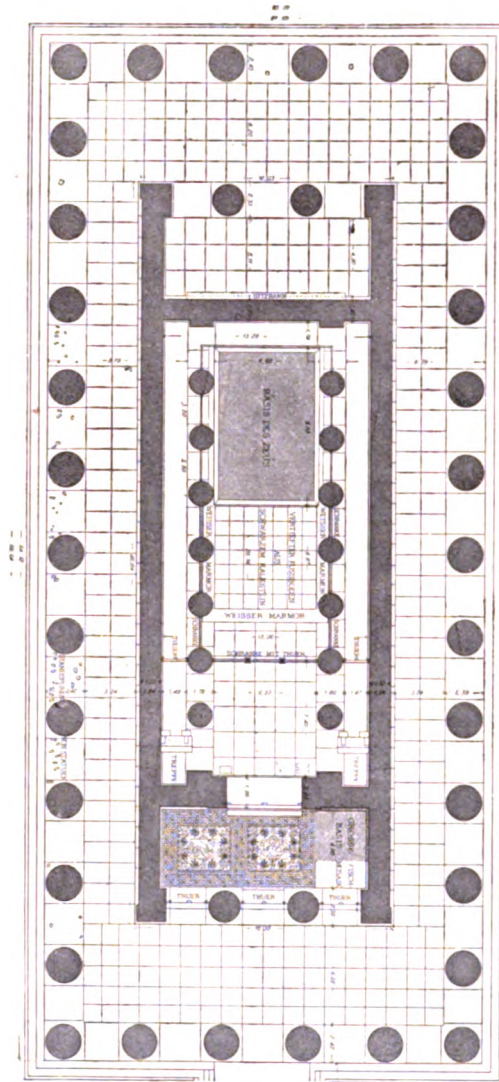


Abb. 21. Ergänztter Grundriß des Zeustempels in Olympia, entlehnt aus Kunstgesch. in Bildern² I 133, 1, Verlag A. Kröner, Leipzig.

die „protodorischen“ Säulen an den gleichartigen Felsgräbern von Beni-Hassan und an anderen Bauwerken tragen. Es ist ein stehengelassener Rest des ursprünglichen vierkantigen Pfeilers, der sich auch in Paphlagonien wiederfindet. Dort wird diese einfachste Form verschiedenartig bereichert, in Abb. 17 durch ein flaves, schräg zum Säulenschaft abgefastes Übergangsglied, das nur unbestimmt an den dorischen Echinus anklingt. Erst an dem offenbar späten paphlagonischen Grab Abb. 18 mit dem wohleingefügten Giebelrelief des löwenwürgenden Herakles im reifarchaisch griechischen „Liegeschema“ und mit schon abgemagerten Basistoren zeigt Leonhards Riß etwas wie die bewußte Nachbildung des dorischen Echinus mit dünnem Abakus, beides viel zahmer als z. B. im äolischen Assos, und unter einem ganz fremden Hauptglied. Aus so schwachen, vereinzelt Anklängen wird hoffentlich der überzeugteste Anhänger der lydischen — keineswegs paphlagonisch-kappadokischen — Herkunft des Etruskervolkes nicht schließen mögen, daß es seine Säulenform fertig aus Kleinasien

mitbrachte. Nach dem oben Dargelegten erwuchs diese vielmehr, gleich der ganzen mittelitalischen Kunst, aus Anleihen bei der noch unfertigen Baukunst des eigentlichen Hellas und seiner westlichen Kolonien, die auch schon den erforderlichen Einschlag syrisch-ostgriechischer Basenformen darbot.

Die endgültige tuskanische Verarbeitung haben freilich die Tusker selbst vollbracht, im Sinne der ganz eigenartigen Gesamtformen ihres Tempelbaus. Diese stehen nämlich, obgleich sie bisher kaum erheblich hinter das Jahr 500 zurückzuverfolgen sind, in grundlegendem Gegensatz zu dem damals nahezu vollentwickelten dorischen Steintempel. Erst wenn wir von ihm aus bis zu den Anfängen, wieder ins achte Jahrhundert, zurückschreiten, stoßen wir auf die Anschlußstelle für die ganzen etruskischen Tempelanlagen.

DIE DORISCHEN TEMPELTYPEN

Die im siebenten Jahrhundert sicher vorhandene und seitdem für bedeutende Heiligtümer immer regelmäßiger verwendete Gestalt des dorischen Tempels war der Peripteros, langgestreckt, ringsumsäult, anfangs nur an einer, dann an beiden Schmalseiten giebelbekrönt. Seine Betrachtung fängt am besten mit den um 500 schon feststehenden Formen des Steinbaus an. Als Muster wählen wir erst den im Jahre 456 bis zum First vollendeten Zeustempel in Olympia und den noch großen Teils aufrechtstehenden „Poseidontempel“ in Paestum (Abb. 23). Betrachten wir zunächst an dem ergänzten Grundriß des Zeustempels Abb. 21 das Verhältnis des Säulenkranzes zu dem ummauerten Tempelhaus. An den Langseiten blieb dieses Verhältnis auch in der klassischen Zeit schwankend. Nicht selten reichen, wie eben am Zeustempel, die Wände mit ihren vier Ecken bis gerade hinter die Mitten der zweiten Säulenabstände der langen Säulenreihen. Die sechs Säulen der beiden Pteronstirnen aber stehen in einem festeren Verhältnis zu den dahinter aufragenden Stirnen des ummauerten Baus, die einander genau entsprechen, obgleich nur die östliche ins Innere führt. Die langen Mauern enden in etwas verstärkten Pfeilern, die griechisch meist Parastaden, bei Vitruv Anten heißen. Dazwischen stehen zwei dorische Säulen und öffnen vorne den Zutritt zu dem Vorhaus oder Pronaos mit der weiten Eingangstür in der Querwand. Diesen vier Stützen der Pronaosfront entsprechen am Pteron die vier mittleren von den sechs Säulen, aber nur annähernd. Auch wenn sich der Innenbau nicht um eine beträchtliche Stufe über den äußern Umgang erhebt (wie in Abb. 23), sind die Säulen des letztern nicht unbedeutend stärker. Nun ist die Seele der griechischen, besonders der klassisch dorischen Baukunst die „Symmetrie“, aber nicht in dem Sinn, wie wir dieses Wort heute zu gebrauchen pflegen, wofür wir besser, weil unzweideutig, von dem ägyptologischen Kunsthistoriker Heinrich

Schäfer „Gegengleiche“ sagen lernen müssen. Die antike „Symmetrie“ ist vielmehr die Proportionalität aller Bauteile nach einem Grundmaße, die von den Hellenen so lebhaft empfunden wurde, wie von uns Entsprechendes nur in der Musik. Schon ihretwegen können die vier mittleren



Abb. 22. Wiederhergestellte Stirnseite des Zeustempels in Olympia, nach Memoirs Americ. Academy Rome IV 1924 Taf. 59.

Säulen der Pteronstirne nicht genau vor den zwei kleineren Säulen und den Anten des Pronaos stehen, sondern nur in merklich weiteren Abständen. Am Zeustempel und noch an manchem andern treten die Säulen der Pteronstirnen soweit auseinander, daß die Fortsetzung der Außenfluchten der Langwände auf die Mitte je der zweiten Säule trifft. Das künstlerisch Wesentliche ist eben nicht die Raumanlage, sondern der Säulenkranz und das zugehörige reiche Gliedersystem seines Gebälks.

Wie die Wirbelsäule dieses Gliederbaus (Abb. 22, 23) wirkt der Fries

von Triglyphen und Metopen, der draußen über dem Epistyl, dem die Säulenscheitel wagrecht zusammenschließenden Steinbalken, ringsum geht. Am Epistyl weisen, unter seinem schlichten Kopfband, kurze Leisten mit daran hängenden „Tropfen“, vitruvisch *Regulae* und *Guttae*, auf die Triglyphen voraus, und diesen Tropfenleisten entsprechen oben an der schräg unterschrittenen Unterfläche des vorkragenden Kranzgesimses oder Geisons, aber gedoppelt, über den Triglyphen und den Metopen, die sichtlich Sparrenköpfe nachbildenden *Viae* oder *Mutuli*, jedes Glied mit drei Reihen derselben Tropfen besetzt. Die Triglyphen, das Hauptstück dieser ganzen reichen



Abb. 23. Sogen. Poseidontempel in Paestum, nach 'Aus dem classischen Süden', Lübeck 1896 Taf. 43.

Gliederung, erklärt Vitruv für die mit dreigeteilten Zierbrettchen verkleideten gekappten Stirnen der Deckbalkenköpfe, und es hält immer schwer, ihm den Glauben zu versagen. Am Steinbau freilich sind die Triglyphen und Metopen nur noch ein äußerer Schmuck, dem an der Rückseite bloß ein glatter Streifen entspricht; erst darüber war innen das Auflager der wirklichen Deckenbalken. Auch kommt der Triglyphenfries schon frühdorisch nicht selten als Schmuck der niedrigen Altarwandungen vor. Dort erinnert er noch sicherer als im Gebälk an die wenigstens in der Gesamtanordnung ähnliche Verkleidung von Wandsockeln und Bänken mit vorspringenden engeren und zurücktretenden breiteren Platten im kretisch-mykenischen Wurzelboden der dorischen Bauformen (oben S. 179). Auch daß es frühdorisch nach oben verjüngte Triglyphen gibt, paßt schlecht zur Erklärung Vitruvs.

Was nun immer der Ursprung von Triglyphen und Metopen gewesen sein mag, jedenfalls war der daraus zusammengesetzte Fries ein durch feste Überlieferung förmlich geheiligter Bestandteil der dorischen Bauordnung von frühzeitig — wenn schon vielleicht nicht von Anbeginn — streng geregelter Verhältniss zur Säulenstellung. Die Triglyphen liegen grundsätzlich über den Säulennachsen und über den Mitten der

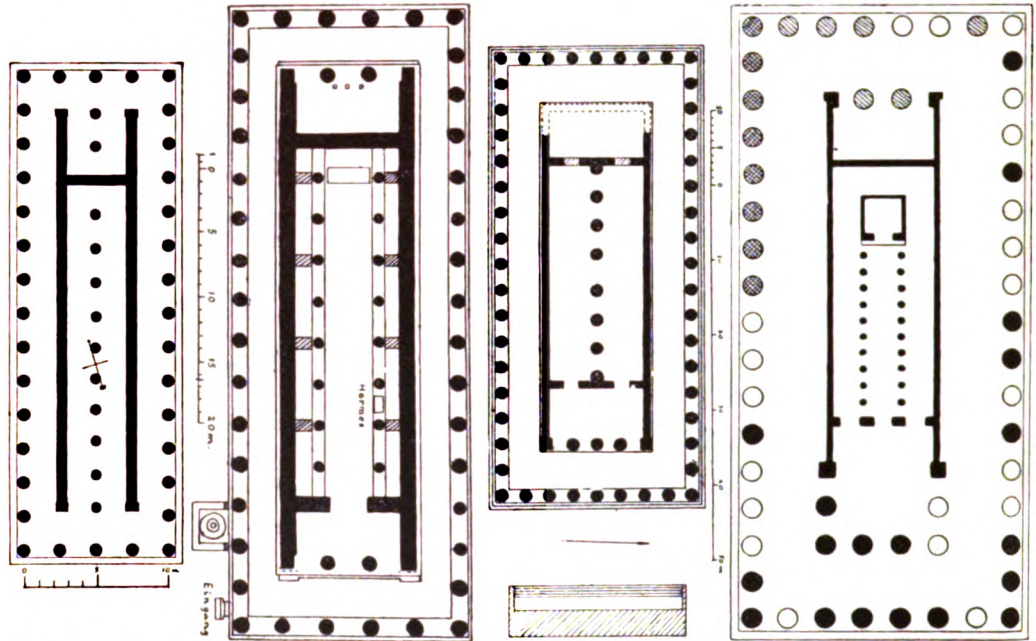


Abb. 24. Tempel
in Thermos.

Abb. 25. Heraion in
Olympia.

Abb. 26. Tempel in
Paestum.

Abb. 27. Tempel G in
Selinus.

24 bis 26 entlehnt aus Kunstgesch. in Bildern² I 121, 3; 6; 125, 2, Verlag A. Kröner, Leipzig.

Säulenabstände. Über den Ecksäulen jedoch war diese Anordnung nur dann möglich, wenn die einzelnen Triglyphen ebenso breit waren wie die Epistyllen (in Querschnitt oder Untersicht). Zu solch schwerem Verhältniss entschloß man sich aber nur ausnahmsweis und nur in der noch schwankenden Werdezeit des Steinbaus, z. B. in dem bei der Westecke Siziliens etwas seitab gelegenen Selinus am Tempel D und annähernd schon am Tempel C, von dem die altbekannten Metopen — Perseus die Meduse köpfend, Herakles mit den zwei Kerkopen, das Viergespann Apollons in Vorderansicht — zu Palermo herrühren, trotz ihrer altertümlichen Plumpheit im Stile nicht älter als höchstens 540 v. Chr. Die Regel war und blieb, daß die Triglyphen, wie es allerdings ihrer Abkunft von den Deckenbalken entsprechen würde, erheblich schwächer genommen wurden als das Epistyl

unter ihnen. Dann aber konnten die Ecktriglyphen mit ihren Mittelloten nicht über den Mittelloten der Ecksäulen lagern, sondern nur merklich nach außen verschoben. Dieser „Ecktriglyphenkonflikt“ bedeutet eine arge Störung der gewollten Gliederharmonie, der auf verschiedene Weise abgeholfen wird. Ursprünglich geschieht es entweder durch Vergrößerung der Metopenbreite oder durch Verkürzung des Säulenabstands an den Ecken. Die letztere, vitruvisch *Contractura*, Zusammenziehung, benannt, ist die klassisch gewordene Lösung, auch am Zeustempel angewendet und in Abb. 22 deutlich. Wie die dorischen Baumeister, namentlich in Sizilien und Unteritalien, auch damit nicht zufrieden, kompliziertere Lösungen suchten (Abb. 23) und wie daran zuletzt dieser schlicht großartige, scheinbar so folgerichtige Stil der griechischen Tempelbaukunst als solcher einging, das haben besonders Koldewey und Puchstein in ihrem schönen Tempelwerke genau und ergreifend dargestellt.

Jene zwei einfachen Lösungen der Ecktriglyphenschwierigkeit reichen indes zurück bis in die Werdenzeit des dorischen Stiles, wo Säulenbau und Dachkranz noch nicht aus Stein gehauen wurde. Das erste, vor bald einem halben Jahrhundert von Wilhelm Dörpfeld erkannte Beispiel dafür ist in demselben Olympia der Heratempel, der jetzt allgemein um 600 v. Chr. angesetzt wird (Abb. 25). Seine in zahlreichen Resten erhaltenen Steinsäulen sind, wie ihre um wenigstens zweihundert Jahre auseinanderliegenden Stilformen bezeugen, sicher ganz allmählich an die Stelle der einheitlicher geformten ursprünglichen getreten. Diese hölzern zu denken legt die noch von Pausanias um rund 170 n. Chr. gesehene Holzsäule, die in der inneren Vorhalle der Westseite, dem Opisthodom, erhalten blieb, mindestens äußerst nahe. Immer blieben die Mauern die alten aus lufttrockenen Lehmziegeln auf dem wohlgefügt und wohlerhaltenen Steinsockel, das Dach von Holz mit Verkleidung aus gebranntem Ton. Dennoch hatte der Bau einen Triglyphenfries schon mit wesentlich derselben Ecklösung wie der klassische Zeustempel: nur so erklären sich die entschieden verkürzten Säulenabstände. Auch das Verhältnis des ummauerten Baus zum Säulenteron zeigt wenigstens an den Fronten schon annähernd dieselbe, vorhin beschriebene Bindung wie am Zeustempel (Abb. 21, 22).

Wesentlich anders sieht der Grundriß des auf S. 184 schon herangezogenen, im Ursprung noch etwas früheren Apollontempels zu Thermos aus (Abb. 24). Seine schwächeren Säulen standen noch weiter auseinander, gewiß nur Holzschäfte auf den erhaltenen Basistrommeln (Abb. 10). Daß

zu dem hölzernen Gebälk ein Triglyphenfries gehörte, bezeugen mehrere auf uns gekommene Metopenplatten aus gebranntem Ton, mit altertümlich schönen Malereien. Ihre Breiten sind beträchtlich, in den einst sichtbaren Teilen bis um 15 cm verschieden. Dem entsprechen die Reste des Pterons,



Abb. 28. Schatzhaus der Athener in Delphi, nach Aufnahme der preuß. Meßbildanstalt 1350, 13.

ohne die Verkürzung der Eckjoche, wie sie am olympischen Heratempel vorliegt. Demgemäß ist auch das Verhältnis des Säulenkranzes zum Innenbau verschieden, jener hält sich in Thermos enger an die innere Raumanlage. Von den ausnahmsweis nur fünf Säulen der Schmalseiten stehen nicht allein die mittleren — selbstverständlich — in der Flucht der die Innen-

räume in zwei Schiffe teilenden Reihen, auch je die zweiten Säulen stehen genau vor den Anten der Langwände, und die Antenstirnen entfernen sich nur wenig von den Verbindungslinien je der zweiten Säulen der langen Außenreihen. — Wenigstens grundsätzlich ähnliche Beziehungen des Säulenkranzes zum Mauerbau zeigen noch reife Steintempel aus der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in dem überhaupt manche alte Eigenheit länger bewahrenden westlichen Kolonialgebiet. Es sind namentlich die zwei großen „Pseudodipteroi“, d. h. Tempel, deren Säulenumgang zwei Säulenjochen entspricht, also für ein doppeltes Pteron Raum gewähren würde, wie es damals im ionischen Baustil üblich wurde, G in Selinus mit achtsäuligen Stirnen (Abb. 27) und der neunsäulige in Paestum, einst sinnlos Basilika getauft (Abb. 26), mit Einzelformen, besonders Kapitellen wie die seines kleineren Nachbarn und Zeitgenossen (Abb. 2), die oben mit frühen etruskischen verglichen wurden. An dem noch recht wohl-erhaltenen Neunsäuler erkennt man auch die zugehörige Ecklösung im Triglyphenfries mittels breiterer Metopen.

In keiner von den hier nur ganz kurz überblickten Spielarten hat sich den dorischen Peripteros die tuskanische Baukunst angeeignet. Verwandt mit ihm war nur, in einer von den Phasen seiner verwickelten Baugeschichte, der Tempel der Mater Matuta im volskischen Satricum, heute Conca Marina, dessen Säulenbasen und z. T. auch Dachterrakotten an Etruskisches anschließen. Doch bleibt er, weil nach mehr als dreißig Jahren seit der Ausgrabung noch nicht hinlänglich bekannt gemacht, hier besser aus dem Spiele. Fast alle richtig tuskanischen Tempel sind in der Hauptsache prostyl, das heißt sie haben Säulen nur vor der Eingangsseite der ummauerten Räume. Solches findet sich im alten dorischen Tempelbau nur an den schmalen Stirnen der Langhäuser innerhalb des Pterons, z. B. an den Eingangsseiten des kleineren Tempels in Paestum (woher die ionische Basis Abb. 8 entnommen ist) und an dem soeben erwähnten G in Selinus (Abb. 27): jedesmal vier Säulen und hinter den Ecksäulen noch je eine. Aber an der Rückseite von G stehen statt dessen nur zwei Säulen zwischen den Mauerpfeilern oder Anten, wie es im Mutterlande seit dem olympischen Heraion Abb. 25 bis zum Zeustempel daselbst Abb. 21, 22 immer mehr die Regel für beide Enden wird. Diese Frontbildung stammt aus dem pteronlosen Saalbau oder Megaron der mykenischen Zeit, das über die homerische herab weiter erhalten blieb. Ein frühdorisches Beispiel haben wir schon in dem Haus der Thetisältern auf der Françoisvase, ähn-

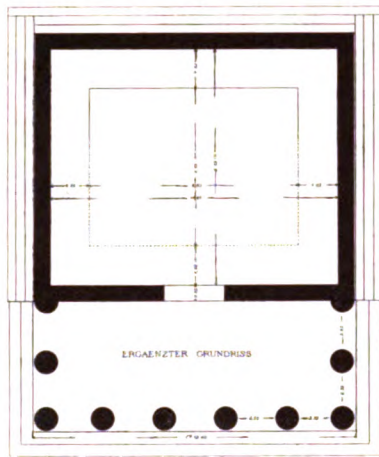


Abb. 29. Schatzhaus von Gela, nach Olympia, die Ergebn. I Taf. 39.

Anschluß auch dieser tausendjährigen Gebäudeform an die — vorhin beim Peripteros kurz dargelegte — streng zusammengefaßte Fügung des dorischen Gliederbaus, die sich um die Raumgestaltung wenig bekümmerte. Dies gilt auch von dem einzigen prostylen Schatzhaus in Olympia Abb. 29, dem der sizilischen Stadt Gela. Seinem sehr frühen Kern, einem säulenlosen Rechteck, wurde nachträglich, aber wohl noch vor Mitte des fünften Jahrhunderts, an einer der längeren Nebenseiten die Eingangshalle vorgelegt, ebenso angeordnet wie die östliche am Langhaus des Tempels G in Selinus Abb. 27. Bloß die vier Stirnsäulen besaß das älteste uns bekannte Schatzhaus in Delphi, wenn dessen Vorderseite aus im Grundbau des späteren Sikyonierthesauros gefundenen Werkstücken, besonders Reliefmetopen von seltener Breite, richtig wiederhergestellt worden ist. Ebenso ausgestattet sind an einer oder noch öfter an beiden Schmalseiten klassische Tempelchen wie das ionische der Athena Nike auf der Burg in Athen, und tempelähnliche Bauten wie Tore. Der Mittelbau der

lich dem Brunnenbau daselbst Abb. 11. Diesen Typus benützte damals auch die heilige Baukunst für kleinere Tempel und solchen gleichartige Bauten, namentlich die Schatzhäuser, die in den großen Heiligtümern einzelne Staaten für kostbare Weihgeschenke errichteten. Als Probe, vom Ende des sechsten Jahrhunderts, diene hier Abb. 28, der von den Franzosen zumeist mit den ausgegrabenen Werkstücken wiedererrichtete Marmorthesauros der Athener in Delphi. Er zeigt, ringsumgeführt, den schon an den Bauwerken der Françoisvase ange deuteten Triglyphenfries und damit den



Abb. 30. Wiederherstellung eines Tonhäuschens aus dem Heraheiligtum bei Argos, vgl. Athen. Mitteil. 1923. Taf. 6, 1.

perikleischen Propyläen hat beiderseits eine prostyle Vorhalle mit sechs dorischen Säulen.

Nur selten begegnet im griechischen Bereich die Mindestzahl von zwei Säulen an prostylen Fronten. Nicht als vollgültig anzuerkennen sein dürften Fälle, wo zwei (ionische) Halbsäulen eine architektonische Relief-fläche einrahmen, wie die altherkömmliche Nachbildung von hölzernem Rahmenwerk an Felsengräbern zu Limyra oder eine ausführlich nachgebildete ionische Tür zu Antiphellos, beides in Lykien und erst aus dem

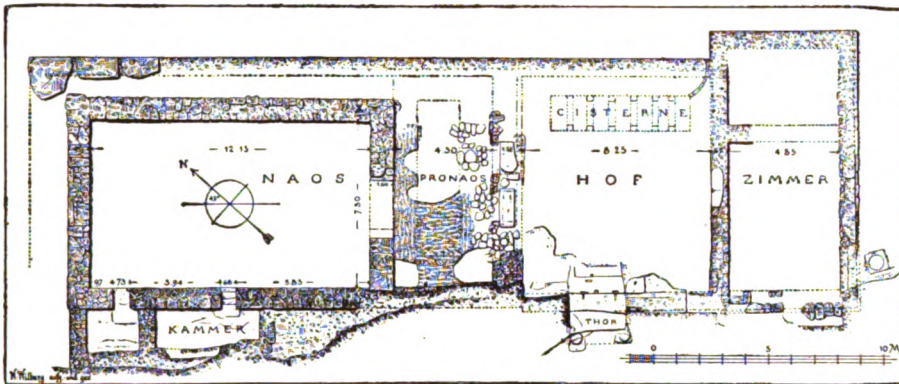


Abb. 31. Tempel des Apollon Karneios, nach Hiller von Gaertringen Thera I S. 271, entlehnt aus Haas, Bilderatlas zur Religionsgesch. 13./14. Lief. Die Religion der Griechen von A. Rumpf
Abb. 87, A. Deichert's Verlag, Leipzig.

vierten Jahrhundert. Aber zwei freistehende Säulen mit immerhin fast 4 m Achsenabstand stehen vor dem Tor zum Tempelbezirk der Demeter und Kore in Pergamon, den rund um 200 v. Chr. Königin Apollonis weihte. Ja ebenso ausgestattet war schon die älteste mir bekannte Pforte zu einem Heiligtum: die zu dem noch ganz wohnbauähnlichen Gehöfte des Apollon Karneios auf Thera, das zwar später ist als einige der frühesten dort in den Fels gehauenen Götternamen, aber darum schwerlich jünger als 700 v. Chr. Vor der Eingangstür zum Binnenhof stehen die schon auf S. 184 erwähnten zwei „runden Basensteine“, leider als die einzigen Überreste des kleinen Torbaus.

Von dieser einfachsten prostylen Form gab es aber damals auch Häuser oder wahrscheinlicher schon Gotteshäuser. Das erwies unlängst Kurt Müller durch Zusammenfügung von Bruchstücken tönerner Weihgeschenke aus dem Heraheiligtum der Stadt Argos (unweit von Mykene), wo nach Vitruv der allererste dorische Peripteros erbaut wurde. An der Wieder-

herstellung Abb. 30 von einem dieser Tonhäuschen, dessen Breite gegen 0,40 m beträgt, sind nur der Firstbalken und die Endformen der Säulen zweifelhaft. Sicher standen ihrer zwei den Mauerenden gegenüber, und trug das Ganze über wagrechter Decke ein nordisch steiles Giebeldach, wie es auch die annähernd gleichzeitige homerische Dichtung kennt, am deutlichsten Ilias 23, 712. (Die Tür in der Giebelwand kehrt im zweiten Jahrhundert v. Chr. am Tempel der Artemis Leukophryene zu Magnesia a. M. und sonst wieder). Die den Hauptflächen der argivischen Tontempelchen aufgemalten Verzierungen — in der Wiederherstellung Abb. 30 fortgelassen — gehören zum geometrischen Zierstil, der sich eben durch Aufnahme von Pflanzenformen östlicher Herkunft aufzulösen begann. Sie stimmen bis ins einzelne mit den Vasen überein, welche die ersten griechischen Siedler um und nach Mitte des achten Jahrhunderts nach Sizilien und Kampanien mitbrachten. So dürfen wir mit dem Entdecker dieser unscheinbaren Zeugnisse annehmen, daß sie uns die von denselben Hellenen mitgebrachte „protodorische“ Tempelgestalt verraten, die zum Ausgangspunkte der tuskanischen wurde.

DIE TUSKANISCHEN TEMPELTYPEN

Die Grundform des mittelitalischen Tempels war nämlich ein ähnlich zweisäuliger und einzelliger Prostylos. Zwar beschreibt sie Vitruv nicht in der alsbald zu besprechenden Hauptstelle über den dreizelligen tuskanischen Tempel, sondern erst später, gegen Ende seines IV. Buches 8, 5, unter anderen seltenen Spielarten korinthischer und ionischer Tempel, jedoch mit der ausdrücklichen Angabe, die nur zwei Säulen vor den Anten der Cellamauern kämen aus der tuskanischen Gattung. Aber schon um 500 v. Chr. fanden wir im Relief der Aschenkiste Abb. 6 einen entsprechenden Bau mit zwei tuskanischen Säulen dargestellt. Ihn als Tempelvorhalle aufzufassen, dürfte sich mit dem Gebrauch zur Leichenausstellung und Totenklage wohl vertragen. Werden wir doch den dreizelligen, vier- bis sechssäuligen Tempel in Felsgrabfassaden (Abb. 39) nachgebildet finden und wenigstens ein archaisches Marmorbild der nackten Göttin, ein Stück griechischer Einfuhr, war in der Totenstadt bei Orvieto dicht neben den Gräbern aufgestellt. Nicht viel später als das Relief sind zum Teil die kleinen Tonnachbildungen ähnlicher Tempel oder Bruchstücke von solchen in Villa Giulia, die, jenen alten argivischen vergleichbar, in dem vorhin

(S. 197) erwähnten Heiligtum der Mater Matuta zu Satricum als Weihgeschenke gestanden hatten. Den Plan zeigt die Untersicht Abb. 32 des Daches, von einem und die Bodenplatte des, wie Abb. 33 zeigt, leider mit allzudünnen neuen Holzsäulchen wiederhergestellten anderen von diesen „Modellen“. Das letztere, wo die erhaltene Säulenbasis von der Wandante nahezu um die ganze Länge des Tempelgemachs absteht, nähert sich schon dem für so kleine Nachbildungen nicht streng verbindlichen Grundriß der wirklichen, in Resten erhaltenen Gebäude.

Solche Reste kennen wir freilich kaum vor dem dritten Jahrhundert. Das sicherste Beispiel ist der leider arg zerstörte Tempel vor der hernikischen Bergstadt Aletrium, heut Alatri (Abb. 34). Nach seinem Vorbild errichtete Conte Cozza den (nicht ganz einwandfreien) Neubau im Garten der Villa Giulia zu Rom, in deren Palastmuseum die Dachterrakotten dieses und

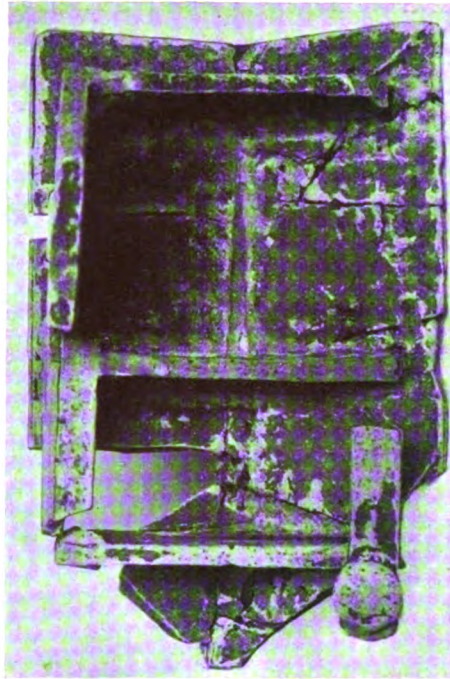


Abb. 32. Untersicht des Daches von einem Tontempelchen aus Satricum, Photogr. des Archäol. Instituts in Rom, vgl. *Bullet. comun.* 1910, 299 Rizzo.

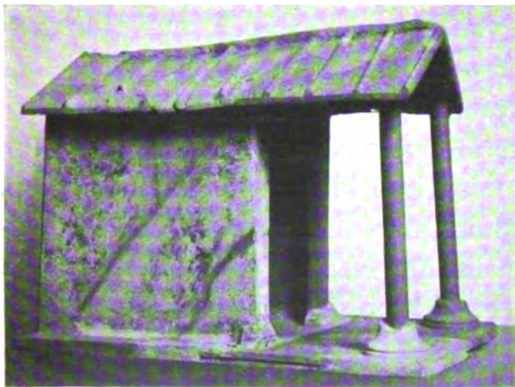


Abb. 33. Tontempelchen aus Satricum, mit zu dünnen Holzsäulchen wiederhergestellt, Photogr. des Archäol. Instituts in Rom, vgl. *Bullet. comun.* 1910, 304 Rizzo.

Die Antike IV

verwandter Heiligtümer aus der Umgebung Roms aufbewahrt sind. In Alatri hat der fraglos nur zweisäulige Tempel (Abb. 34) — das Rund inmitten der Vorhalle trug einen Altar — immerhin fast 8 m Breite, Vor- und Innenraum quadratisch. Der die rechte Längswand über die hintere Ecke fortsetzende Grundmauerrest gehörte schwerlich zu einer rückwärtigen Vorhalle, die dem tuskanischen Tempelbau unseres Wissens fremd ist, vielmehr wohl zu einem

schmalen Allerheiligsten, wie es die archaischen Griechen, besonders in Sizilien und Unteritalien (Abb. 26), liebten und von ihnen die Mittelitaliker anderswo sicher übernahmen (Abb. 36). Auszuschließen ist aus diesem Zusammenhang das einfach quadratische Podium zu Marzabotto unweit Bologna, mit wuchtigen kymationähnlichen Wülsten oben und unten, da es keinen Tempel, sondern einen Altar des in Ionien heimischen Typus getragen haben wird (Ducati Abb. 88).

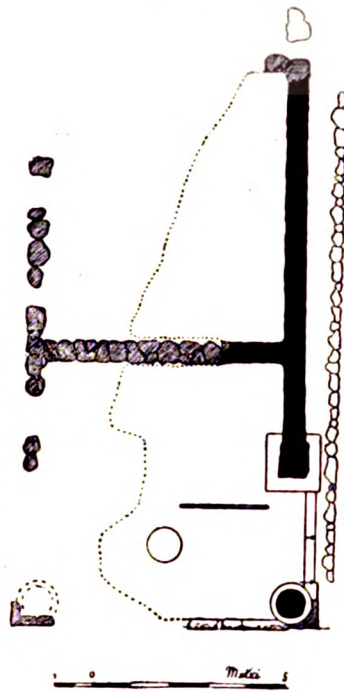


Abb. 34. Tempel in Aletrium, nach Röm. Mitteil. 1899, 144 Winnefeld.

Daß die ungriechische Maßgleichheit von offenem Vorraum und mauerumfaßter Zelle für die italischen Schöpfer dieser Tempel etwas Wesentliches war, bestätigt ihre langdauernde, wenn schon mannigfach abgewandelte Nachwirkung in den späteren prostylen Tempeln der Italiker und Römer bis tief hinab in die Kaiserzeit, auf die hier nur im allgemeinen hingewiesen werden kann. Aber auch weit in die Urzeit zurückverfolgen ließ sich diese Raumanlage, freilich bisher nur als unüberbaute Fläche. Inmitten der besterhaltenen Terramaren, der Festlandspfalstädte aus der Bronzezeit, besonders wohlerhalten in Castellazzo di Fontanellato nördlich von Parma, erhob sich längs der einen Langseite des Außenwalls eine von eigenem Graben und Holzwerk umfaßte Erdterrasse, so groß wie zwei der

Hüttenquartiere, in die das streng regelmäßige Straßennetz die Niederlassung zerlegte, und dieses unbebaute Doppelquadrat von beinahe 100 m Länge hälftete ein seichter Graben mit fünf kleinen, tieferen Gruben. Die Terrasse war gewiß der Versammlungsplatz und zugleich das gemeinsame Heiligtum der Gemeinde, so daß ihr der Name *Templum* zukommt, ein Ausdruck, der auch später keinen Hochbau fordert. Da die Terramaren aus guten Gründen als die ältesten Niederlassungen der über die Alpen gekommenen arischen Italiker gelten, würde die mutmaßliche Nachwirkung ihres *Templums* in dem doppeltquadratischen oder ähnlichen Plan von Gotteshäusern als ein Beitrag der alten Gesittung des Wirtsvolks zu der nach den etruskischen Einwanderern benannten Tempelbaukunst gehören.

Daß der zweisäulige Prostylos mit gleich großer Kammer und Vorhalle in der Tat die Urzelle dieser Baukunst gewesen ist, bestätigt diejenige Form, die Vitruv und die meisten hierhergehörigen Ruinen als die vornehmste, etwa dem Peripteros bei den Griechen gleichwertige, erkennen lassen: der dreizellige Tempel. Bei den Hellenen konnten mehrere, auch drei Gottheiten, z. B. Demeter, Kore und Iakchos in Athen, Leto, Apollon

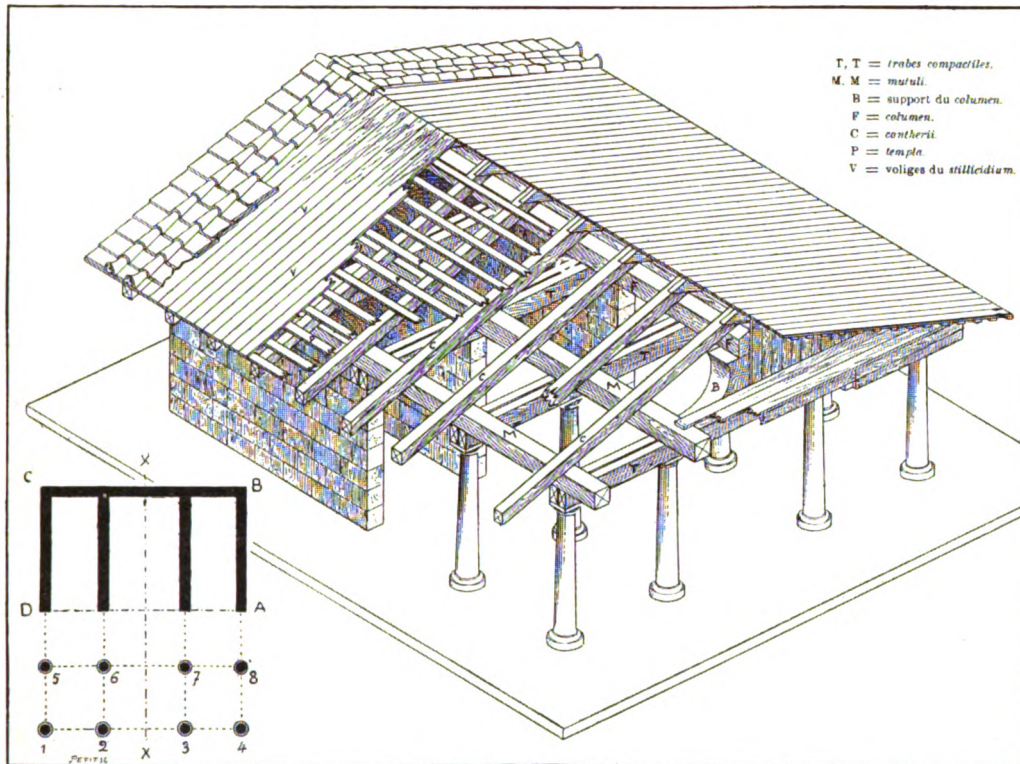


Abb. 35. Dreizelliger tuskanischer Tempel nach Vitruv IV 7, Herstellungsentwurf von Choisy bei Martha, L'art étrusque Fig. 183.

und Artemis in Mantinea, in ein und demselben Tempelsaal beisammen wohnen. Beanspruchten ihrer zwei innerhalb des einen Gebäudes abgesonderte Räume, dann geschah die Teilung in archaischer Zeit vielleicht durch die aus sehr frühem Wohnbau herabgeerbte Längsreihe von Säulen, wie sie schon der Apollontempel in Thermos hat (Abb. 24, 26); doch läßt sich gerade dieser Zweck der Zweischiffigkeit bisher kaum erweisen. Sicher dagegen kommt es vor, wie im alten Athenatempel der Akropolis oder in dem durch noch aufrechtstehende Säulen allbekannten zu Korinth, daß die gesonderten Kulträume in dem einen Langhause Rücken an Rücken zu-

(Segni) in den Volskerbergen ist um 500 erbaut, nach dem Zeugnis sowohl seiner älteren Dachterrakotten als auch des polygonalen Steingefüges seines erhöhten Unterbaus oder Podiums, während die Quader-

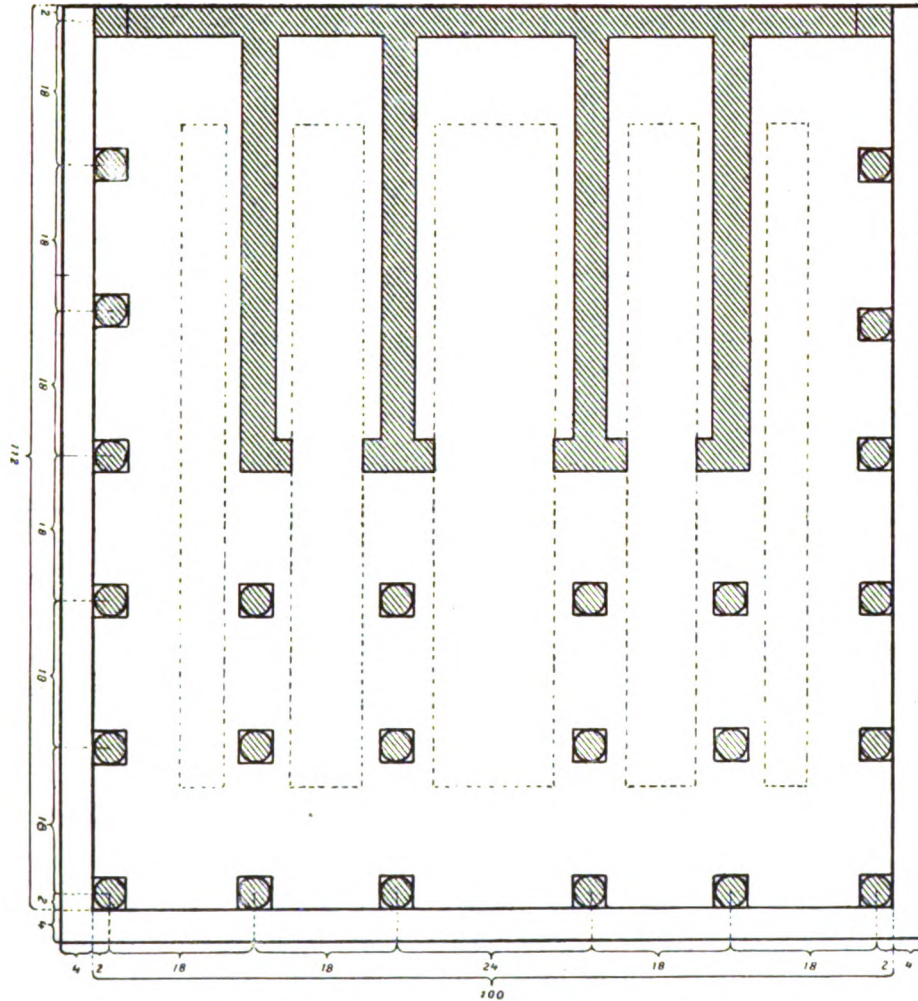


Abb. 37. Herstellungsversuch des capitolinischen Jupitertempels, entlehnt aus Archäolog. Anzeiger 1914, 78 Viedebant.

mauern der Zellen von späterer Erneuerung herrühren. Nach seiner Lage auf der Burghöhe dieser römischen Kolonie wird er glaublich als ihr Capitolium, d. h. als Heiligtum von Jupiter, Juno und Minerva gedeutet. Die Orte der Säulen, von denen nur der Rest eines Steinschafts erhalten ist,

sind durch die Grundmauern der Vorhalle sicher bestimmt. Von den besser erhaltenen drei Kammern war hinten ein Allerheiligstes abgeteilt. Sie wie die Vorräume sind altertümlich gestreckt, so daß das Ganze dem Quadrat weit ferner steht als der von Vitruv beschriebene Tempel (Abb. 35). Altertümlich ist auch die Gestaltung der Mauerecken ohne den Säulen ent-

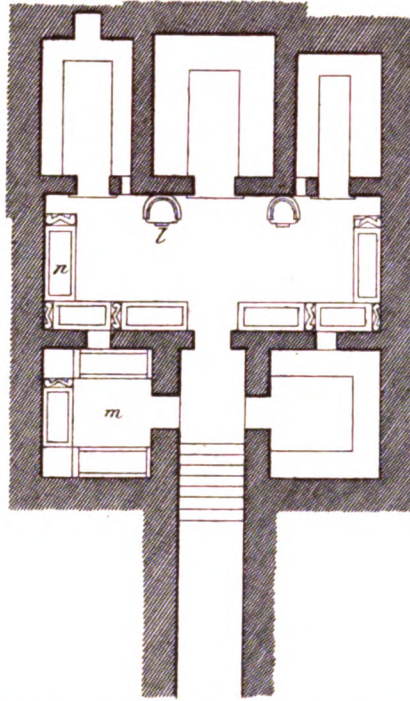


Abb. 38. Grab der Stühle und der Schilde in Caere, nach Mon. d. Inst. II Taf. 19 G.

gegengestreckte Anten, wie sie, stärker hellenisierend, der wie gesagt um 300 errichtete Tempel von Aletrium zeigt (Abb. 34). Die in Segni vor den Stirnsäulen ergänzte Freitreppe fordert das Podium, das am altitalischen Tempel älter ist als am hellenischen, aber auch an jenem nicht unumgänglich, wie sein Fehlen bei Vitruv, in Alatri und anderswo lehrt. Ähnlich muß der in Signia wahrscheinlich nachgeahmte Tempel des Jupiter und seiner zwei Genossinnen auf dem stadtrömischen Capitol gewesen sein (Abb. 37). Er war, nach der Überlieferung von den doch wohl etruskischen Tarquiniern gegründet und von dem Künstler Vulca aus Veji mit Tonbildwerk ausgeschmückt, aber erst 509, im ersten Jahr der Republik, eingeweiht. Sein Grundriß kam dem Quadrat nahe, weil — vermutlich im

Wetteifer mit den griechischen Peripteroi — noch je eine Säulenreihe an den Langseiten hinzutrat, wodurch die Stirn sechssäulig wurde.

Nicht eben einleuchten wird im dargelegten Zusammenhang die neue Annahme von Fiechter und besonders von Oelmann, der etruskische Dreizellentempel habe sein Vorbild in einem spärlich überlieferten Typus des mittelitalischen Wohnbaus gehabt. Vertreten ist dieser zuerst im vierten Jahrh. durch das Grab der Stühle und der Schilde bei Caere (Cerveteri, Abb. 38) und dann in dem spätrepublikanischen Haus auf dem Palatin, das die Kaiserin Livia von ihrem ersten Gatten erbte, durch den Teil mit den schönen, allbekannten Wandmalereien. Beide Male öffnen sich die drei Gemächer, das mittlere die andern an Breite übertreffend, auf einen gemein-

samen Vorplatz von ungefähr derselben Raumtiefe, aber freilich ohne die für den Tempel bezeichnenden Säulen. Nur im Liviahause trugen die Decke des Vorraumes zwei Pfeiler; aber der besser erhaltene steht nicht in der Flucht der Trennungswand zwischen dem mittleren und seitlichen Zimmer. Als noch fragwürdiger darf es bis auf weiteres gelten, ob ein Zu-

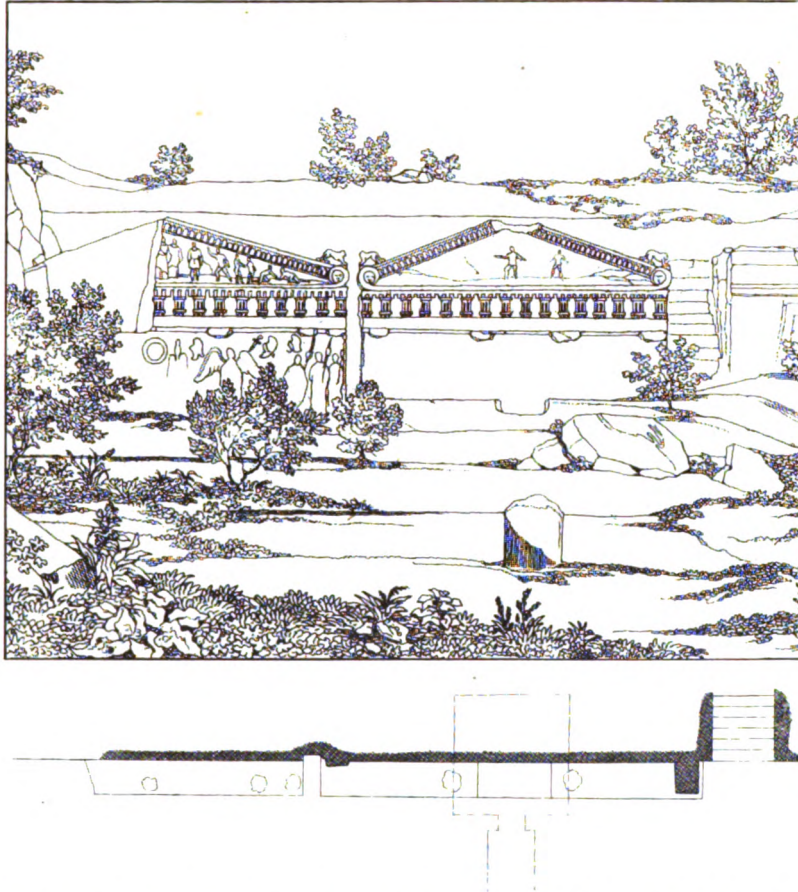


Abb. 39. Tempelähnliche Felsgräber bei Norchia, nach Mon. d. Inst. I Taf. 48.

sammenhang zwischen diesem Raumgefüge und den ebenso dreizelligen „Liwanhäusern“ im fernen Osten besteht, die kürzlich Oelmann diesem Zusammenhang einzufügen versuchte (Bonner Jahrbücher 1922, 226). Dieses weite Gebiet muß erst besser durchgearbeitet sein, bevor es in der Frage nach der Herkunft der Etrusker mitsprechen darf.

Für das etruskische Grab Abb. 38 ist vielmehr zu erwägen, ob nicht auf seine Raumanordnung umgekehrt unser Tempeltyp eingewirkt haben

kann. Fanden wir doch schon in dem Relief Abb. 6 den Gebrauch der Vorhalle eines zweisäuligen Prostylos im Totenkulte dargestellt. Dazu kommen die bei Norchia, nordwestlich von dem obengenannten Bieda (S. 181), aus dem Tuffelsen herausgehauenen zwei Tempelfassaden über darunter gelegenen Kammergräbern. Zwar sind von diesen bedeutendsten Resten hellenistisch-etruskischen Steinbaus an Ort und Stelle fast nur noch die Giebel — bis auf das Stück des linken, das ins Archäologische Museum zu Florenz gelangte — samt dem Gebälk leidlich erhalten, aber nie genau aufgenommen. Soviel darf indes den bescheidenen alten Rissen Abb. 39, auf die sich die öfter abgebildeten Wiederherstellungen gründen, entnommen werden, daß zwei weitsäulige tuskanische Tempelstirnen dargestellt waren. Die rechts entsprach im ganzen einem viersäuligen Dreizellentempel, nur freilich an den Ecken mit griechischen Anten statt der Säulen, die andere, mit einst sechs richtigen (an den Kapitellansätzen erkennbaren) Säulen, dem um Seitenhallen, nur etwas schmale, bereicherten Typus des römischen Capitols, an dessen Götterdreiheit auch die ebensovielen engverbundenen Gestalten inmitten des Giebelreliefs anklingen. Die hellenistische Entstehungszeit bekundet namentlich das Eindringen eines provinziell verbildeten Triglyphenfrieses unter ionischem Zahnschnitt, was aber gerade nicht die auch von Karo geteilte Anerkennung „rein griechischen Stils“ begründen kann. Altetruskisch ist zum Beispiel die schlichte Zungenblattreihe des schrägen Giebelrahmens. Über alle hellenistischen Vorbilder hinaus geht in Norchia das für die spätetruskische Zeit auch sonst, namentlich mit Aschenurnen, belegbare, tektonisch bequeme Abschneiden der Giebelecken mit den Enden des wagrechten Gebälks, unter völligem Verzicht auf die weite tuskanische Ausladung des Holzdaches.

Wie ein richtiger tuskanischer Tempel mit drei Zellen wirklich aussah, das lehrt im wesentlichen die Beschreibung Vitruvs (Abb. 35). In Einzelheiten, besonders des Daches, ergänzt wird sie durch die kleinen Nachbildungen einzelliger Tempel, besser als durch die gedrückte und vereinfachte des archaischen Reliefs Abb. 6 durch die späteren Tonmodelle: die bereits herangezogenen von Satricum Abb. 32, 33 und das von Nemi Abb. 40. Sie liefern das Fachwerk für die Einfügung der bei den Ruinen zahlreich aufgefundenen Dachterrakotten, worüber später noch ein Wort zu sagen ist. Mit Benutzung des bis 1916 vorliegenden Stoffes hergestellt ist wenigstens annähernd richtig, im Anschluß an eine nicht so ganz klare Ruine zu Falerii (Cività Castellana), der Vorder- und Seitenaufriß eines dreifachen

Tempels etwa vom Anfang des dritten Jahrhunderts in den Zeichnungen von H. C. Bradshaw, die unsere Abb. 41 und 42 wiedergeben dürfen, und in dem früheren Riß von Durm Abb. 43. Diese Bilder vor Augen versuchen wir eine kunstgeschichtliche Würdigung des tuskanischen Tempelbaus.

Die Raumanlage hängt ohne Zweifel mit der von Varro und anderen für etruskisch gehaltenen, aber doch wohl schon bei den Terramarenbewohnern (S. 202) vorauszusetzenden Auguraldisziplin zusammen. Wie jedes von ihr abgegrenzte „Templum“, das wie gesagt kein Hochbau zu sein braucht,

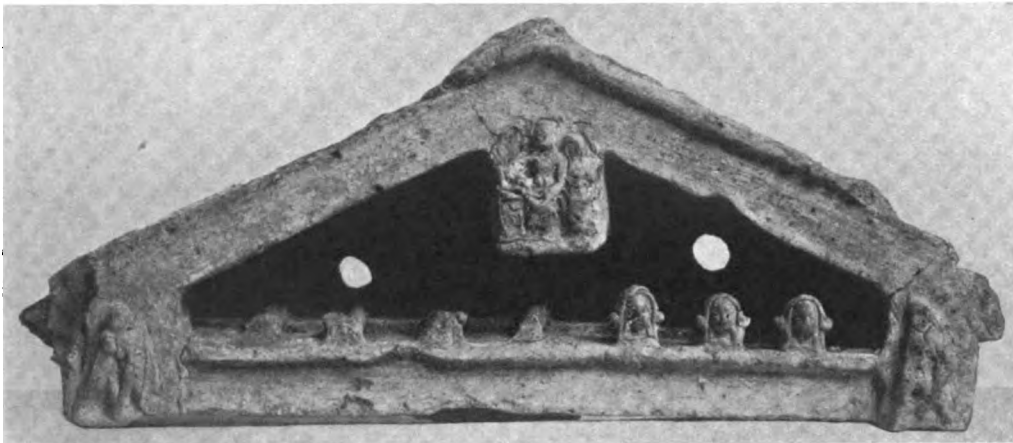


Abb. 40. Dach eines Tontempelchens aus Nemi in Villa Giulia, nach Photogr. des Archäol. Instituts in Rom, vgl. *Bullet. comun.* 1910, 286 ff. Rizzo.

zerfallen unsere Gotteshäuser in eine vordere und hintere Hälfte, *pars antica* und *postica*; die erstere ist meist nach Süden gerichtet, wie übrigens auch viele Gräber. Allein diese theologische Grundlage reicht nicht aus, um die baukünstlerische Eigenart der tuskanischen Tempel zu erklären. Vergleichen wir sie mit den klassischen oder beinahe klassischen Steintempeln dorischen Stiles schon von 500 v. Chr. oder aus wenig späterer Zeit. Sowohl der bescheidene, auch nur vorn gesäulte Antebau, Abb. 28, gleich wie der Peripteros, Abb. 22, 23, zeigt die kräftigen, geriefelten Säulen eng zusammengeschlossen nach Maßgabe der im Triglyphenfries gegebenen „Wirbelsäule“ des Ganzen, wovon bereits oben die Rede war (S. 192 f.). Dagegen stellen die tuskanischen Tempel ihre im wesentlichen den dorischen nachgebildeten Freistützen bis hinab in die Spätzeit so weit auseinander, sie sind vitruvisch gesprochen dermaßen *araeostyl*, wie bei den Griechen nicht einmal die ältesten, doch gleichfalls mit Holzbalken überspannten

nach Art des olympischen Heraions Abb. 25 und selbst des Apollonheiligtums zu Thermos Abb. 24. Ähnliches begegnet in der griechischen Welt nur an einigen ionischen Bauten, mit denen ja die isoliert stehenden tuskantischen Säulen deshalb auch das Wesentliche ihrer Basisform gemein haben, der sie nur mit der Zeit eine noch stärkere Ausladung geben (Abb. 7, 33). Die Ursache der mittellitalischen Araeostylie ist nun aber nicht das hartnäckige Festhalten an der frühest dorischen (wie es Delbrück in seiner Aus-

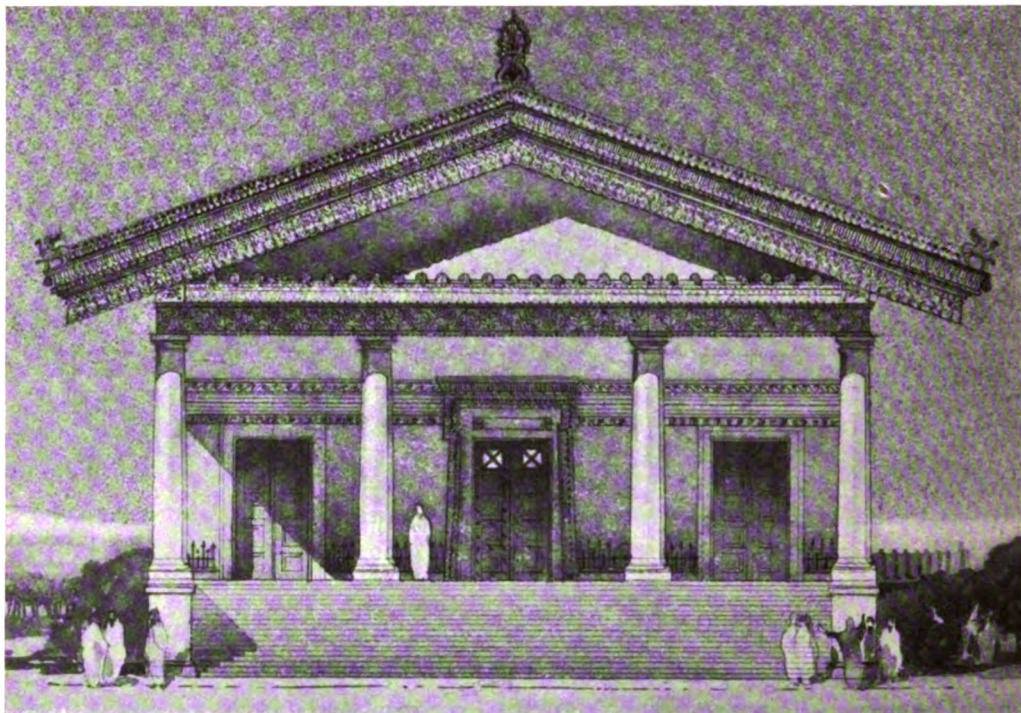


Abb. 41. Ergänzungsversuch eines Tempels in Falerii, nach derselben Zeichnung von H. C. Bradshaw wie in Papers of the Brit. School Rome VIII Taf. 1, durch Vermittlung der Schule dargeliehen.

gabe des Tempels zu Segni, hier Abb. 36, annahm) oder der Einfluß der gleichfalls nur seltenen, ähnlich weitsäuligen Gebäude ionischen Stiles, sondern die Raumanlage der ganzen Tempel. Die Säulen stehen nämlich ausschließlich in der Flucht der von hinten nach vorn gerichteten Mauern, nach dem Ausdruck Vitruvs *e regione parietum* *). Diese herrschende

*) Die kleinen Abweichungen von dieser Regel, wie sie für den kürzlich erforschten Dreizellenbau am Stadtgarten zu Orvieto der Herstellungsversuch von Stefani in den *Notizie degli scavi* 1925, 159 annimmt, sind offenbar durch die Ortslage bedingt, und die ganz verschiedene Säulen-

Säulenanordnung wurde um den Preis sehr erheblicher, eben nur mit Holzbalken zu überbrückender Spannweiten festgehalten. In Alatri betrug der Säulenabstand über 6 m (Abb. 34), für die mittlere Zella des kapitolinischen Juppitertempels (Abb. 37) sind 9 bis 10 m anzunehmen. Ja, der höchst wahrscheinlich mit Delbrück nach dem aletriner Vorbild, nur kürzer, wiederherzustellende Tempel in Alba am Fucinersee, Abb. 44, — wo die alte Quermauer mit Tür an der Stelle des Breitenmaßes zu er-

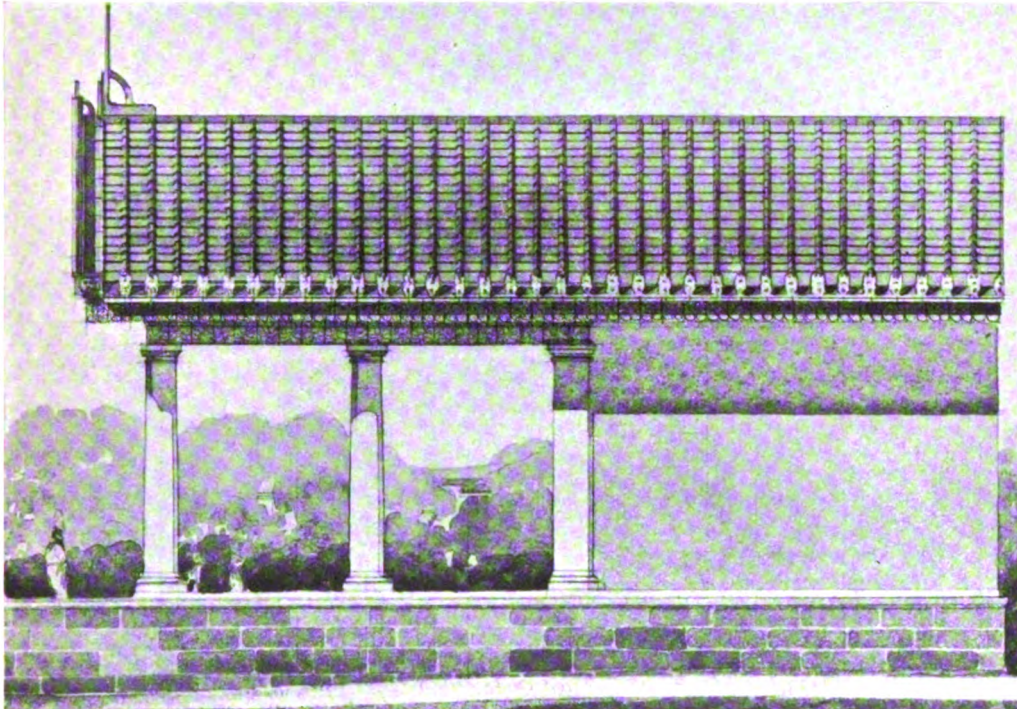


Abb. 42. Seitenansicht desselben Tempels wie Abb. 41, aus gleicher Quelle.

gängen sein wird — mißt sogar an die 11 m in der Breite. Er wird dennoch an der Stirn bloß die zwei Ecksäulen gehabt haben, nicht noch die vor rund neunzig Jahren begreiflicherweise von Carlo Promis dazwischen vermuteten zwei weiteren. Viel enger selbst als in Alatri stehen die Säulen vor den griechischen Prostýloi (S. 198). An den meisten von ihnen und an alten Peripteroi wie dem zu Thermos (Abb. 24) und noch dem reifarchaischen G in Selinunt (Abb. 27) sind sie ja zum Teil auch e regione parietum ange-

stellung an dem im Kern hierhergehörigen Tempel von Lanuvium, die Bendinelli in den Monumenti dei Lincei 1921, 306 beschreibt, rührt von einem späteren Umbau her.

ordnet, aber zumeist nicht ausschließlich so. Dies fanden wir fast nur an der protodorischen Urzelle des tuskanischen Tempelbaus, die uns das argivische Tonmodell überlieferte (Abb. 30). Wenn diese aus dem griechischen Tempelbau früh verschwundene Anordnung im tuskanischen dauernd festgehalten wurde, so geschah es gewiß nicht aus stumpfsinniger Beharrlichkeit, sondern mit künstlerischer Absicht, und diese kann keine andere gewesen sein, als mit den großen Säulenabständen vorne die inneren Raum-

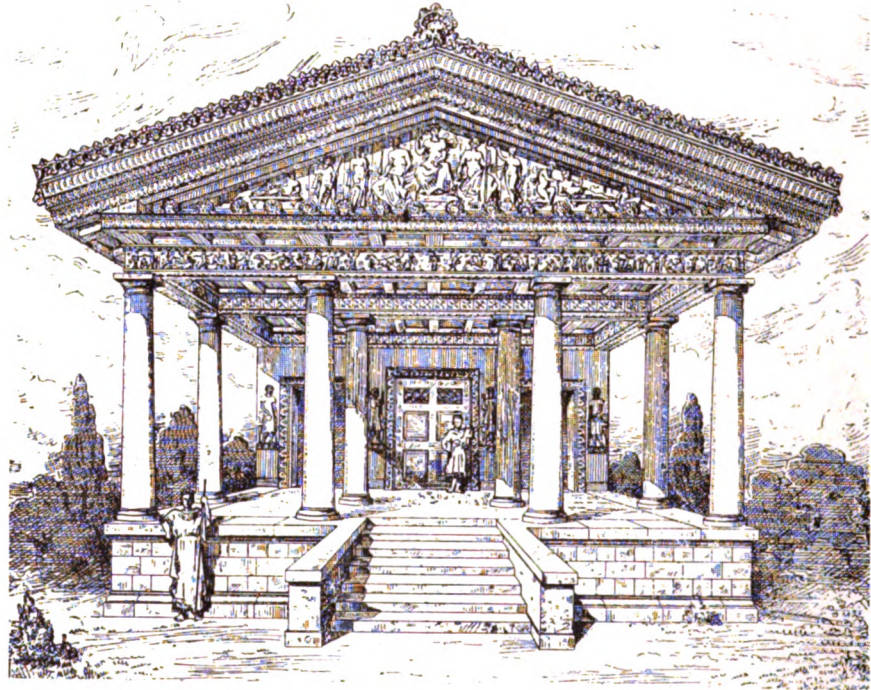


Abb. 43. Ergänzungsversuch eines tuskanischen Tempels nach Durm, entlehnt aus Hülsen, Die neuesten Ausgrabungen auf dem Forum Romanum, 1910, Abb. 16, Verlag von Löscher & Co. Rom.

weiten abzubilden, in den Seitenansichten die ummauerten Zellen und die weit offenen Säulenhallen scharf voneinander zu sondern (Abb. 42). Die tuskanische Baugestaltung geht somit von den Räumen aus und verbirgt sie nicht, wie es ihre dorischen Lehrmeister taten, mehr oder weniger durch das den letzteren soviel wichtigere Gliedersystem der Säulen und des Gebälks.

Bezeichnend für diesen grundlegenden Unterschied ist der nahezu ebensolange anhaltende Verzicht der Etrusker auf jene verhängnisvolle Wir-

belsäule des dorischen Baues (womit vielleicht auch das Verschmähen der darauf vorausweisenden Säulenkannelierung zusammenhing). Der Verzicht auf den Triglyphenfries ergab sich ja keineswegs aus der Beibehaltung hölzerner Epistyliën; denn über solchen hatten schon die alten Peripteraltempel zu Thermos und Olympia Metopen und Triglyphen (S. 195 f.). Die

nach C. Promis

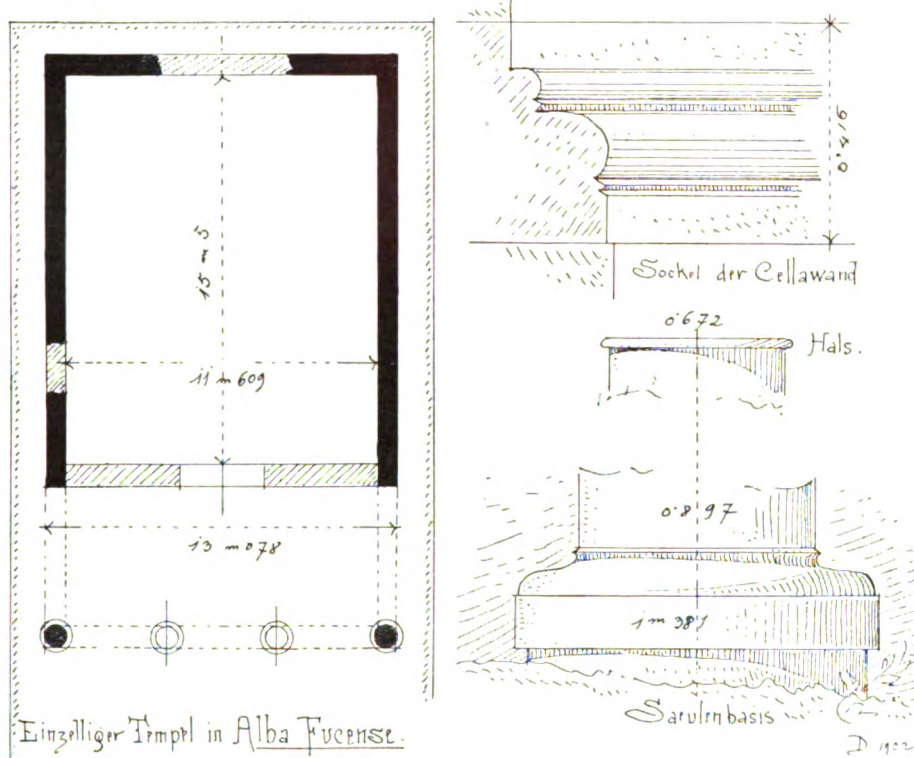


Abb. 44. Tempel in Alba Fucens, nach Promis, umgezeichnet von Durm, entlehnt aus dessen *Baukunst der Etrusker u. Römer*² Fig. 120, Verlag von J. M. Gebhardt, Leipzig.

Ursache war vielmehr die undorische Weitsäuligkeit. Mit ihr vertrug sich die Triglyphenreihe erst in der beliebigen Vervielfachung der hellenistischen Zeit, wie wir sie in provinziell entarteten Formen an den Tempelnachbildungen zu Norchia fanden (Abb. 39). Vielmehr zwang umgekehrt die raumbedingte Araeostylie, wie es schon Vitruv im III. Buch 2, 5 ausspricht, zum Festhalten am Holzgebälk, das er im IV Buch 7, 4 genau beschreibt (Abb. 35). Dessen Aufbau blieb denn auch lange nach außen sichtbarer als im dorischen Steingebälk. Im tuskanischen Giebel, wie ihn die Nachbildungen (Abb. 6, 33, 40) wiedergeben, zeigt sich oben noch die — innen im

Dachstuhl auch aus Hellas, als Koryphaion, bekannte — Firstpfette, das abgedachte Columen, und an den Giebelecken oberhalb der Säulen die einseitig geschrägten Mutuli. Der Giebelboden zwischen ihnen ist etwas abgedacht und, wie dorisch nur die beiden schrägen Pulte des Satteldaches, mit breiten Flach- und runden Holzziegeln gedeckt.

Überhaupt schützten das Holzwerk gegen die Witterungseinflüsse Verschalungen, Antepagmente, nicht allein Holzbretter, sondern diesen vorgeheftete Platten aus gebranntem Ton mit reichem Zier- und Bildwerk in bunten keramischen Farben, wovon an den meisten Ruinenstätten zahlreiche Reste gefunden sind. Von ihnen ist zwar nicht wenig veröffentlicht, ein wichtiger Teil zuletzt in dem Buch von Frau E. D. van Buren, *Figurative terra-cotta revetments in Etruria and Latium in the VI. and V. centuries* (1921). Doch bleibt noch vieles genauer zu untersuchen, besonders die Spuren ihrer Anbringung am Holzwerk. Auch über die, selbstverständlich griechischen, Quellen dieser reichen Formenwelt läßt sich noch kaum abschließend urteilen, da sie zwar in den trefflichen Untersuchungen Herbert Kochs (besonders in den Römischen Mitteilungen des Archäologischen Instituts von 1915) verzeichnet und geordnet, aber noch nicht vollständig genug in Bildern veröffentlicht sind. Die erste griechische Quelle wird hier, wie für die tuskanische Säule, die frühere dorische Baukunst gewesen sein, deren Tonverkleidung von Holzdächern wir besonders durch die Herausgabe der Funde von Thermos und von Korfu, der korinthischen Pflanzstadt Kerkyra, noch ausgiebiger kennen lernen sollen. In diesem Zusammenhang sei einmal daran erinnert, daß die einfache Verschalung der Sparrenköpfe an den Traufrändern mit langen Tonplattenreihen noch ihresgleichen findet in den „korinthischen Geisa“ — den Urbildern des oben S. 193 erwähnten Kranzgesimses des dorischen Steintempels —, womit die schweren Pultdachsparrenköpfe der athenischen Stadtmauer laut der genauen Baubeschreibung in der Inschrift vom Jahre 306 verkleidet wurden (Abb. 45).

Anderes in den tuskanischen Dachterrakotten weist auf den griechisch-kleinasiatischen Einfluß, der sich seit Mitte des sechsten Jahrhunderts neben dem mutterländischen kräftig geltend machte. Daher stammte gewiß der Reliefbildfries, der mitunter die schlichten Epistyllen überzogen haben mag (Abb. 43), wie er sich ihrer selbst an dem dorischen Steintempel zu Assos im Troerland bemächtigte. Undorisch und wohl überhaupt ungrisch ist es auch, wenn das Hirnholz des Columen und der Mutuli im Giebel, nicht

erst an dem „Modell“ Abb. 40, mit bildlichem Relief verkleidet erscheint, statt nur mit tektonischem Zierat, ähnlich wie ihn die dorischen Triglyphen aufweisen (S. 192). Lange verschmäht zu haben scheinen dagegen die tuskanischen Baumeister den bildlichen Schmuck der Giebelwand, der sich am dorischen Steintempel alsbald reich entfaltete. Statt dessen gab es früh, nicht allein in griechischer Weise Akroterien auf First und seitlichen Ecken des Giebels, sondern längs den ganzen Giebelschrägen bewegte plastische

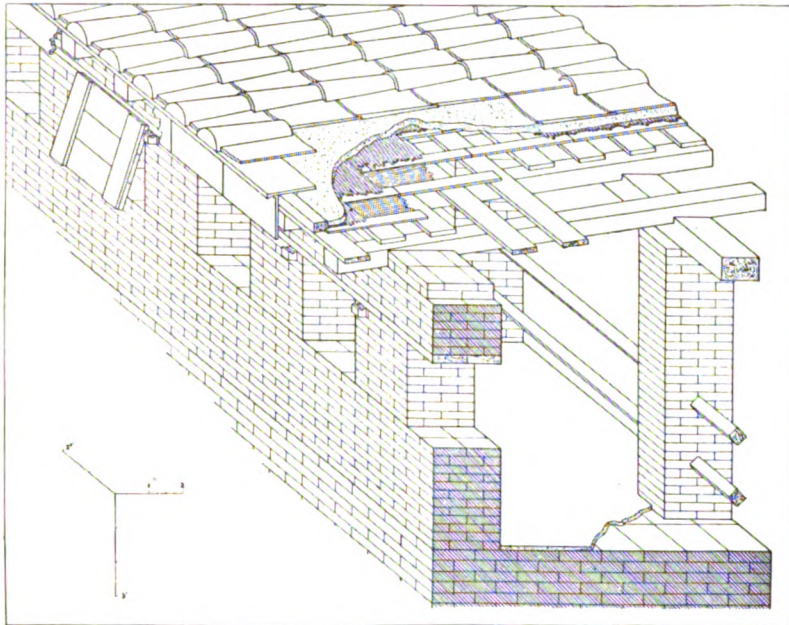


Abb 45. Das Dach der athenischen Stadtmauer, nach der Wiederherstellung von Caskey im *Americ. Journal of Archaeol.* 1910 Taf 6 S. 298ff.

Gestalten, wie sie nach dem Zeugnis der spätrepublikanischen Münzen noch den damals neugebauten Tempel auf dem Kapitol schmückten. Die archaische Mittelfigur einer solchen Reihe, aus Caere, einem Hauptort dieser Tonbildnerei, gibt unsere Tafel 25, zugleich als Farbenprobe der Zeit um 500 v. Chr. Tafel 26 dagegen, eine Verkleinerung der Farbentafel des dänischen Architekten Fenger, die sich besonders auf die Funde von Lo Scasato bei Falerii gründet, kann uns, trotz anfechtbaren Einzelheiten namentlich im vorausgesetzten Holzgefüge, die Farbenwirkung eines tuskanischen Tempeldaches etwa von 300 v. Chr. veranschaulichen. Ungeachtet der offenbar griechischen Herkunft fast aller Einzelheiten, führt doch der Gesamteindruck dieser überreichen, spitzenartig zierlichen Buntheit weit hinweg von der

selbst im ionisch-korinthischen Stil ganz anders gewährten Ruhe der Grundformen hellenischer Architektur. Annähernd ähnliches in plastischer Ausführung bieten erst Tempeldächer der Kaiserzeit, etwa das des Vespasiantempels, von dem eine gute Probe in der kleinen Sammlung des Tabulariums aufgebaut ist (Winter, Kunstgeschichte in Bildern ² 171, 1).



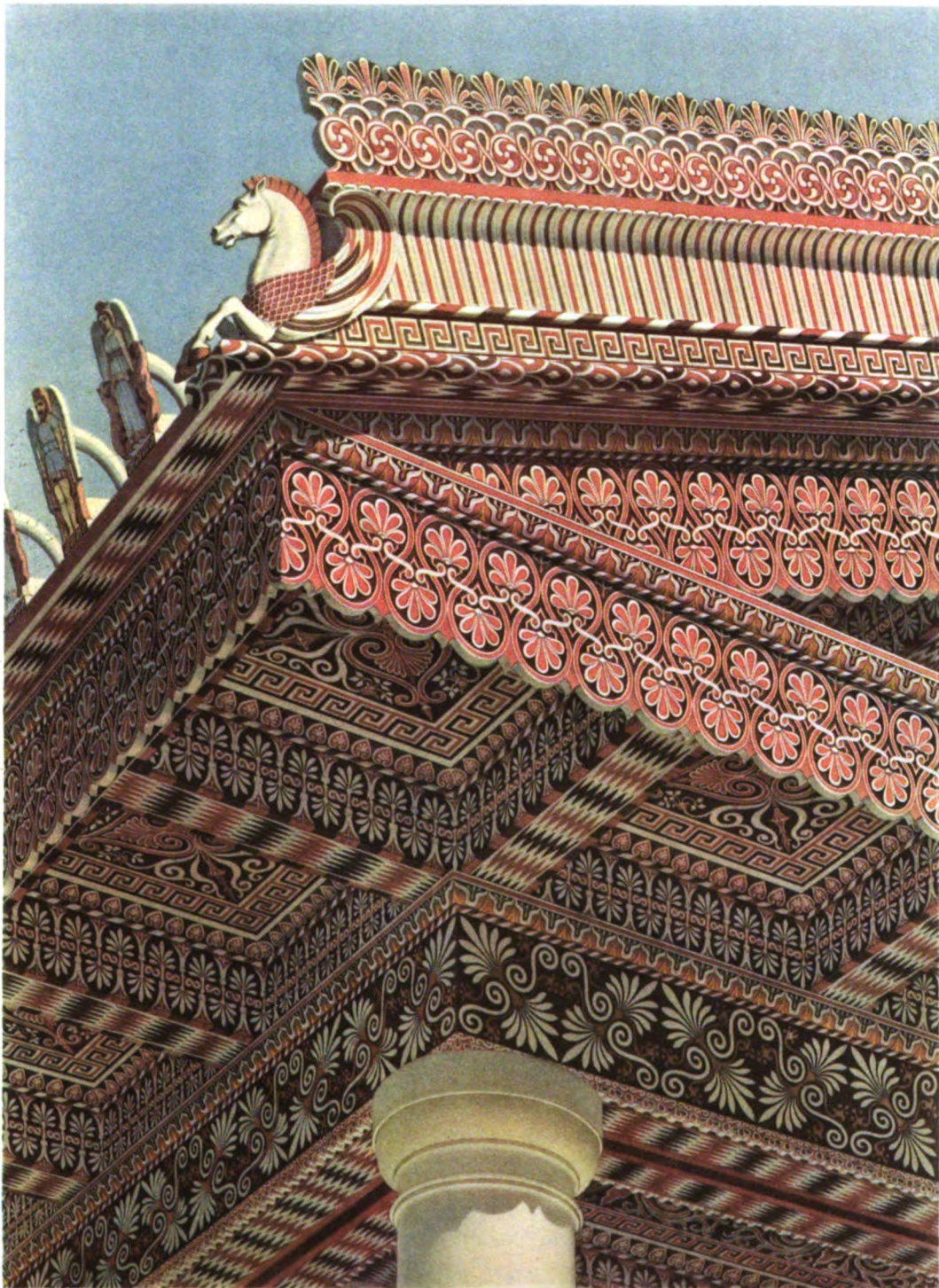
Abb. 46. Etruskische Aschenkruse aus Chiusi im Berliner Museum Nr. 1242, nach von A. Rumpf dargelegener Photogr.

Obgleich so bunt mit Zier- und Bildwerk überwoben, kam solch ein tuskanisches Dach kräftig zur Geltung vermöge des un-griechisch schweren und weit ausladenden Kranzgesimses. Seine Grundlage bildeten jene Mutuli, die wagerecht von den Wänden über das Epistyl, namentlich oberhalb der Säulen vortretenden Balken, die nach Vitruv (Abb. 35) um ein ganzes Viertel der Säulenhöhe herausragten, übrigens wohl auch, trotz Abb. 42, über die Wände der Rückseite. Dasselbe Maß wird für das Herausgreifen der

schrägen Dachsparren (Cantherii, das heißt „Wallache“, etwa im Sinne von „Lasttiere“) an den Traufseiten vorauszusetzen sein. Nicht zu entnehmen ist (trotz Wiegand und Rizzo, s. unter Abb. 32) eine besondere, größere Maßangabe dafür aus den Worten des Römers: der Tropfenfall müsse einem Drittel des vollendeten Ziegeldaches entsprechen (uti stillicidium tecti absoluti tertiariorum respondeat). Denn der Vorsprung der Traufränder ist ja gerade die vor allem Tropfenfall geschützte Stelle und heißt dazu vitruvisch suggrundatio oder subgrundium. Stillicidium muß hier, dem italienischen spiovente vergleichbar, die den Regen zu den eigentlichen Traufrändern herableitende Dachschräge bedeuten. Mit dem Drittel des vollendeten Daches, wohl des einzelnen Pultes am Sattel-



FIRSTSCHMUCK EINES FRÜHEN GIEBELDACHES AUS CAERE, GEBRANNTER TON
NACH P. ARNDT (UND TH. WIEGAND), LA GLYPTOTHEQUE NY CARLSBERG, MÜNCHEN, BRUCKMANN 1904



GEBÄLK UND DACH EINES TUSKANISCHEN TEMPELS MIT VERKLEIDUNG
AUS GEBRANNTEN TON

NACH L. FENGER, LE TEMPLE ÉTRUSCO-LATIN, COPENH. ACAD. ROYALE 1909

dach, muß der von Vitruv nicht angegebene Neigungswinkel, das heißt die Giebelhöhe gemeint sein, wie es frühere Gelehrte meist auffaßten.

Das Vorbild solch weit vorkragenden Regendaches unserer Tempel wird der Hausbau dargeboten haben. Ein südetruskisches Zeugnis dafür ist die bekannte stattliche Aschenkiste von Stinkkalk aus Chiusi (Abb. 46), die man nicht viel jünger als 400 v. Chr. ansetzen möchte. Wohl erst als kleines Grabdenkmal auf das hohe Podium erhoben, gilt der Bau, mit einer Tür inmitten jeder Wand und dem über einer Innenmauer aufgestuft zu denkenden Dach eines Atrium displuviatum — wo nämlich die (oben angedeutete) Regenöffnung noch auf dem gekappten Walmdach sitzt —, mit Recht als Abbild eines freistehenden, vermutlich ländlichen Hauses. Die Deckung ahmt demgemäß nicht, wie in Abb. 33 und 40, Ziegel, sondern Bohlenbelag nach. Der einheitliche, auch unten verschalte Dachkranz springt noch etwas weiter vor als der des vitruvischen Tempels, was aber die kleine Nachbildung übertreiben mag. Die Heimat solchen Hausbaus möchte man am liebsten in der Richtung der Alpen suchen. Den von außen her erkennbaren Grundriß fand neulich die kühn ausgreifende Forschung Oelmanns in dem des Gästehauses auf dem Bauplan

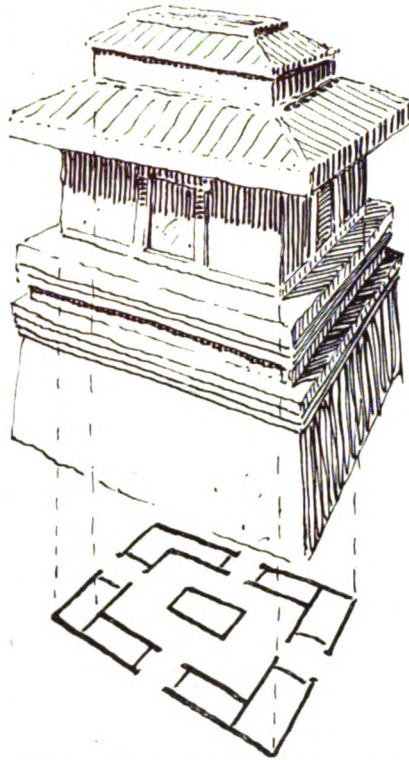


Abb. 47. Die Aschenkiste Abb. 46 mit Grundriß des darin nachgebildeten Hauses, entlehnt vom Archäol. Inst. aus Röm. Mitteil. 1923 24, 215, Oelmann.

des Klosters St. Gallen vom Jahre 820 n. Chr. wieder (Abb. 47). Dazu sei gleich an die weitgehende Planübereinstimmung zwischen dem entwickelten italischen Atriumhaus (S. 222) und dem noch heute nicht ganz ausgestorbenen niedersächsischen Bauernhaus erinnert. Als dritten Fall füge ich hinzu, daß mich vor Jahren ein Kirchlein in oder bei Gurtnellen, nördlich von Göschenen an der Gotthardbahn, mit seiner zweisäuligen Vorhalle überraschend an den Tempel von Alatri erinnerte (Abb. 34). Nach gefälliger Mitteilung des Herrn Dr. Robert Durrer in Stans ist es 1686 erbaut und findet um dieselbe Zeit in der Urschweiz manches Vergleichstück.

Deshalb warnt derselbe Gelehrte mit Recht vor übereilter Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs. Eher mag damals schon eine Anregung durch die Tempelbeschreibungen Vitruvs in Frage kommen. Doch wenn auch diese Übereinstimmungen sämtlich auf Zufall beruhen: die in Rede stehenden tuskanischen Dächer machen jedenfalls einen nordischen Eindruck. Demgemäß fehlt ihresgleichen unseres Wissens sowohl in Griechenland als auch in der von Herodot überlieferten kleinasiatischen Heimat der Etrusker, soweit über ihre Hausdächer lydische, phrygische,

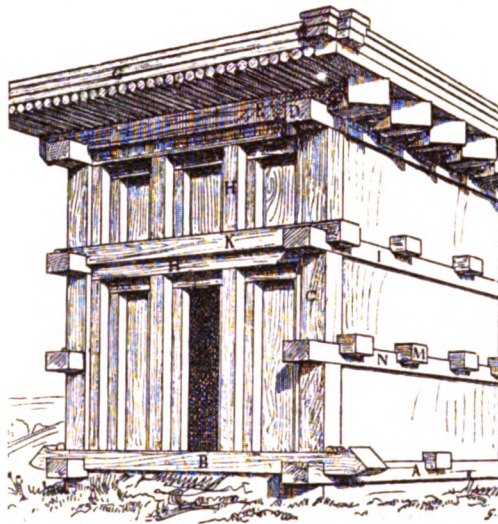


Abb. 48. Lykischer Holzbau nach dortigen Felsgräbern hergestellt von Benndorf und Niemann, entlehnt aus Winter, Kunstgesch. in Bildern² I 120, 3, A. Kröners Verlag, Leipzig.

paphlagonische und kappadokische Felsgrabfassaden mit Giebeln Auskunft geben (Abb. 18 bis 21). Nur in Lykien haben die Holzhäuser nachbildenden Felsgräber (Abb. 48) ähnlich weit ausladende, aber ursprünglich rein wagerechte Dächer von im einzelnen verschiedener Fügung.

Das Festhalten des tuskanischen Tempels aber an dem schweren, weit ausladenden Satteldach hatte seinen Grund kaum nur im Herkommen, sondern wieder in dem bewußt entwickelten künstlerischen Wesen dieser Baukunst: der weiten, breiten Säulenstellung entsprach wirklich nur solch massige Bekrö-

nung. Treffend sagt Vitruv im III. Buche 2, 5 von den *araeostylen* Tempeln: *ipsarum aedium species sunt barycephalae humiles latae*, „die Erscheinung der Tempel selbst ist schwerköpfig, niedrig, breit“, und beruft sich dabei auf drei stadtrömische Beispiele, von denen der Cerestempel beim Circus Maximus und das Capitolium sicher dreizellige alttuskanische waren. Auch für ihn folgte die Eigenart des Daches mit Notwendigkeit aus der stilbildenden Raumanlage. Dies bestätigt uns an den sonst noch tuskanischen Tempelstirnen von Norchia (Abb. 39) die ungünstige Wirkung der unter dem Einfluß nicht richtig erfaßter hellenistischer Vorbilder in Epistylbreite abgehackten Dächer.

RÜCKBLICK UND AUSBLICK

Um zusammenzufassen: Der tuskanische Tempelbau zeigt nirgends eine sichere Spur der von seinen eponymen Urhebern berichteten Herkunft, wie er es müßte, wenn ihn die Etrusker von dort mitgebracht hätten. Kamen sie wirklich unmittelbar aus Kleinasien in ihre italischen Wohnsitze, dann muß dies früher geschehen sein als zur Zeit des maßgebend werdenden Einflusses der Hellenen, der mit ihrer Ansiedelung in Süditalien bis herauf nach Kampanien einsetzte. Aus dem örtlichen und zeitlichen Bereich der von ihnen mitgebrachten Kunst kennen wir durch Tonnachbildungen vom Heratempel bei Argos wie Abb. 30 den zweisäuligen Prostýlos, der längst als Urzelle des tuskanischen Tempelbaus vorauszusetzen war. In demselben Bereich entwickelte sich, vielleicht etwas später, auf Grund von kretisch-mykenischen Säulenformen die dorische, das Vorbild der tuskanischen. Letztere behielt immer das dorische Kapitell bei, nur in vereinfachter und minder feiner Gestaltung. Ihr Schaft verschmähte jedoch am Tempel unseres Wissens immer die am dorischen bald so gut wie unbedingt herrschende (auch bereits mykenische) Kannelierung, die dort wohl von der Rücksicht auf ähnlich feine Gliederungen des Gebälks empfohlen schien. Ferner setzte sich in Mittelitalien die im dorischen Stil rasch absterbende Säulenbasis durch. Sie behielt die schlichte Rundplatte, ein weiteres mykenisches Erbstück, das in Hellas bis zum Apollontempel in Thermos (Abb. 10), ja bis zur ionischen Naxiersäule fortlebte, demnach auch in Malereien wie denen der Françoisvase (Abb. 11) unter dorischen Säulen getrost zu erkennen ist. Der unter ebensolchen durch den Trinknapf Abb. 12 für Chalkis bezeugte Rundwulst syrisch-hethitischer Abkunft, den die kleinasiatischen Griechen alsbald zum Hauptglied ihrer Säulenbasen machten, steht in dem spartanisch-kyrenäischen Schalenbild Abb. 13 schon auf einer weiteren Fußplatte. In ähnlichem Zusammenhang, jedenfalls in gleicher Gestalt zeigt ihn die früheste etruskische Steinsäule vom Cuccumellagrab in Vulci (Abb. 14). Aber zur endgültigen Fassung der tuskanischen Basis, wie sie Vitruv beschreibt (Abb. 35), mitgewirkt hat wohl schon die eigentlich ionische in ihrer samischen Spielart (Abb. 9) oder vielmehr in der Vereinfachung Abb. 8, worin sie uns der Pronaos eines von den achäisch-dorischen Tempeln zu Paestum bewahrt. Doch begannen die italischen Baumeister alsbald den Torus in etwas wie einen umgestülpten Echinus zu verbreitern (Abb. 4 bis 6) und fuhren damit bis in die hellenistische Zeit fort, wo das Glied den auch sonst beliebten Anklang an ein lesbisches Kyma bekam (Abb. 7).

Dies geschah mit bewußter Rücksicht auf die undorisch vereinsamte Stellung der Säulen im Zusammenhang der tuskanischen Tempelanlagen.

Diese Tempel erhielten sich nämlich im Ganzen erst recht unabhängig von der Fortentwicklung der dorischen Baukunst im Laufe des siebenten und sechsten Jahrhunderts, während doch die etruskische Bildnerei damals und weiterhin ziemlich rasch mit allen Fortschritten ihrer griechischen Lehrer Schritt zu halten bemüht war. Am Gotteshaus dagegen verschmähten die Tusker den im mykenischen oder erst nachmykenischen Saalbau wurzelnden zweisäuligen Antentempel und die rasch zur Vorherrschaft gelangte Neuschöpfung des ringsumsäulten Peripteros, der die innere Raumgestaltung immer weniger zum Ausdruck brachte. Sie verschmähten damit den auch schon spätestens im siebenten Jahrhundert ausgebildeten Triglyphenfries, der für den engen Zusammenschluß des dorischen Gliederbaus maßgebend und sein Verhängnis wurde. Erst in verwahrlosten hellenistischen Formen sahen wir ihn im tuskanischen, Tempel nachbildenden Grabbau eingedrungen (Abb. 39). Die Grundform des Tempels blieb immer die jenes protodorischen Prostylos, wie sie uns das Relief Abb. 6 von Chiusi von vorn darstellt. Nur wurde die Zelle und die offene Säulenhalle, *pars postica* und *antica* der Auguraldisziplin, gleich lang, schon nach dem dieser Regel wenigstens nahekommenden tönernen Abbild eines Tempels von Satricum Abb. 33 und erst recht nach dem frühhellenistischen Tempelbau bei Aletrium Abb. 34. Dort sind beide Räume quadratisch, was auf die großen unüberbauten Tempela der Pfahlstädte in der Poebene zurückgehen, also auf arisch-italischen und nicht etruskischen Ursprung dieser Regel hinweisen mag. Die vornehmste und üblichste, darin etwa dem griechischen Peripteros entsprechende Ausgestaltung dieses Typs war der von Vitruv beschriebene tuskanische Normaltempel Abb. 35, zusammengefügt aus drei zweisäuligen Prostyloi der beschriebenen Art mit gemeinsamen Zwischenmauern und -säulen, also mit vier solchen an der Stirn. Diese wurden jedoch, je nach der Streckung der Teiltempel, verdoppelt oder verdreifacht (Abb. 35 bis 37). Da der mittlere zumeist der bedeutendsten Gottheit angehörte, wurde er an Breite bevorzugt. Immer aber — abgesehen von vereinzelt ortbedingten Ausnahmen — standen die Säulen nur in der Flucht der Längswände, *e regione parietum*. Die seltene Nebenform des kapitolinischen Jupitertempels (Abb. 37) fügte noch rechts und links je eine bis an die gemeinsame Rückwand hindurchgehende Säulenreihe dazu, war also beinahe peripteral. Aber grundverschieden schon

von den frühesten Peripteraltempeln der Griechen, erklären sich alle tuskanischen Tempelpläne nicht aus blind beharrlichem Festhalten an der von jeher, selbst im frühdorischen Holzbau (Abb. 24, 25) gemäßigteren Weitsäuligkeit, sondern durch das bewußte Ausgehen von den Maßen der Räume, die sich in den Säulenvorhallen abzeichnen (Abb. 43). Ebenso bewußt wurde, als ihrer breitgedehnten Gestaltung allein entsprechend, das wohl an ländlichem Hausbau (nach Abb. 46) vorgebildete, ringsum wuchtig ausladende Holzdach beibehalten, solange der Stil sich rein erhielt. Der üppig bunte Überzug seiner Tonantepagmente mit zum Teil aus dem dorischen Gebiet, zum Teil aus dem griechischen Osten bezogenen Zier- und Bildformen verrät nochmals den geringen Sinn für die straffe dorische, überhaupt hellenische Tektonik (Taf. 26). Statt ihres durchgebildeten, sozusagen anatomischen Gliederbaus herrscht im Tuskanischen der Raum und neben ihm die reich verzierte, aber wenig gegliederte Masse vor.

Daß hierin der Tempelbau nicht allein stand, zeige noch ein rascher Blick auf den mittelitalischen Wohnbau in allen den Spielarten des Atriums, die Vitruv im VI. Buch 3 sicher aus voller Sachkenntnis beschreibt, was ihm immer mehr erhaltene Häuser oder Nachbildungen von solchen in Gräbern bestätigen. Verwiesen sei dafür wenigstens auf die jüngste, alte Überzeugungen, namentlich Heinrich Nissens (wie auch des Verfassers) zum Teil aus neuen Funden begründende Darlegung von Oelmann in der Zeitschrift *Germania* 1920, 49.

Als tuskanisches Atrium bezeichnet Vitruv die in Pompeji spätestens seit den Kalksteinhäusern des dritten Jahrhunderts herrschende Form Abb. 49, 50, mit dem untiefen Impluvium oder Wasserbecken in der Mitte, zu dem vier um die entsprechend gerahmte Deckenöffnung, das Compluvium, trichterähnlich zusammengefügte Dachpulte das Regenwasser hinableiteten. Deshalb ist neuerdings oft, im Gegensatz zu Vitruv und seinen älteren Erklärern, das Atrium schon etymologisch mit griechischem Aithrion, d. h. Lichthof, gleichgesetzt worden, unter anderem an so weithin sichtbarer Stelle wie im *Thesaurus Linguae Latinae*, hier unter Berufung auf die bedeutendsten Sprach- und Sachkenner. Einen Schritt rückwärts von dem tuskanischen Atrium führt das vitruvische Displuvium, wo die Deckenöffnung wie durch das Kappen des Scheitels eines nach außen abfallenden Walmdachs hervorgebracht aussieht. Solch ein Dach bezeugte uns, über dem Mittelraum aufgestuft, vorhin schon

der Deckel der Aschenkiste Abb. 46, 47, und von innen gesehen stellt

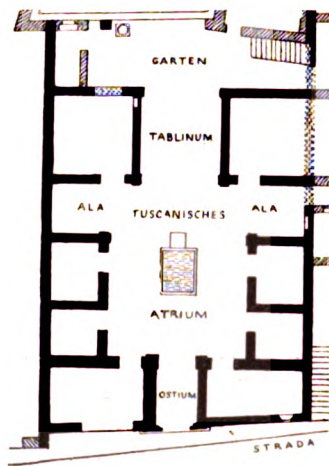


Abb. 49. Pompejan. Kalksteinatrium, Haus des Chirurgen.

Entlehnt aus Kunstgesch. in Bildern² I 160, 8; 6, A. Kröners Verlag, Leipzig.

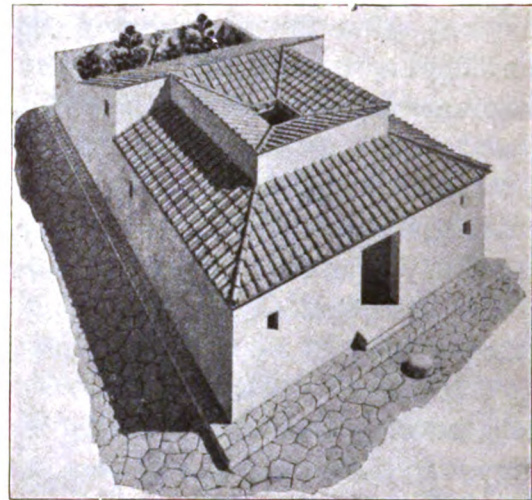


Abb. 50. Typisches Haus derselben Zeit wie Abb. 49, nach Herstellung von Mau.

seinen offenen Dachstuhl recht eingehend Tomba della Mercareccia in

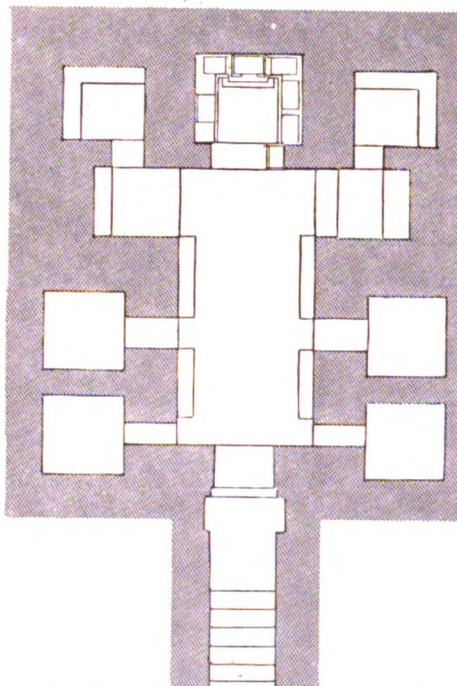


Abb. 51. Volumniergrab bei Perugia, nach Abhandl. Götting. Gesellsch. 1909, G. Körte, S. 6.

Tarquini dar (Abb. 52), kaum älter als um 300 v. Chr. Aber etwa gleichzeitig wird noch das Wesentliche des Atrium testudinatum, mit dem undurchbrochenen Holzdach, bezeugt durch das Grab der Velimnas oder Volumnier bei Perugia, Abb. 51, 53, wo sich über dem Mittelraum eines Hauses fast von dem reichen pompeianischen Gefüge Abb. 49 ein steiles Satteldach aufbaut. Die Grundrisse ähnlicher Häuser ohne ein Regenbecken hat neuerdings das gallische Bibracte geliefert. Von da ist nur ein Schritt zu dem alle Räume unter einheitlichem hohen Dach vereinigenden Bauernhaus, das bis heute im niedersächsischen Gebiet fortlebt, immer eine nützliche Veranschaulichung, einerlei ob und wie es

mit dem ähnlichen italischen Typus zusammenhängt. Nicht unerwähnt bleibe hier — wieder nach dem Vorgange Nissens — das gleichartige, von Galen, *De antidotis* I 3 beschriebene Bauernhaus seines Vaters bei Pergamon, weil es für die kleinasiatische Herkunft der Etrusker in Frage kommen könnte.

Ohne Zweifel also war das Atrium ursprünglich kein Lichthof, sondern die gedeckte „Deel“ (Diele) inmitten des unter einem Dach vereinigten Gemäckerkranzes. Erst die zunehmende Hellenisierung, wie sie sich zu



Abb. 52. Tomba della Mercareccia in Tarquinii, nach J. Byres, *Hypogaei of Tarquinia* I Taf. 5.

Pompeji im Laufe des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts vollzog, brachte als seltene, schon nach ihren vitruvischen Namen in diesen Zusammenhang gehörende Abänderungen das Atrium tetrastylum mit vier Säulen um das Impluvium, das Corinthium mit ihrer mehr. Letztere Form nähert sich, abgesehen von der beibehaltenen Enge und der hallenmäßigen Höhe des umsäulten Mittelraumes, den richtigen hellenistischen Peristylhöfen, die damals in den pompejanischen Doppelhäusern als fremde Ankömmlinge hinter den Atriumhäusern angefügt werden. Mit ihnen kommen auch, in der Landstadt selten, dicht an drei Wänden umsäulte Gesellschaftsräume oder Oeken, die über ähnlich ausgestaltete klassische

Tempelsäle auf das mykenische und nachmykenische Megaron zurückgehen. Den ursprünglichen Atriumformen dagegen ist die Säule ganz fremd. Sie wollen nichts sein als einheitliche, geräumige Säle, auch wenn die Mitte ihres Bodens durch das Wasserbecken ungangbar geworden ist.

Dazu kommt aber noch ein weiterer Unterschied. Sogar die stattlichsten griechischen Säle sind immer nur Einzelräume, höchstens durch schmale Säulenumgänge bereichert und — eingengt. Dagegen öffnen



Abb. 53. Volumniergrab bei Perugia, nach der unter Abb. 51 genannten Schrift Taf. 1.

sich auf die meisten Atrien, sowohl die in Pompeji herrschenden mit in der Mitte durchbrochenem Dach, als auch die mit dem älteren geschlossenen — wie es im Aufbau, allerdings durch die unterirdische Felsarbeit übel beeinträchtigt, das Volumniergrab Abb. 53 veranschaulichen hilft — drei kleinere Nebenräume in ihrer vollen Breite: hinten in der Mitte das Tablinum, rechts und links die Alae oder Flügel. Das gibt schon im Grundriß Abb. 49 eine überraschend reiche Kreuzform und im monumentalen Aufbau, wie ihn Abb. 54, Maus Herstellungsversuch aus dem Haus des

Sallust veranschaulicht, ein noch reicheres hypotaktisches Gefüge verschieden weiter und hoher Räume, das die schlichte Parataxe des Dreizellentempels raumkünstlerisch übertrifft. Erst recht aber hat die rein griechische Architektur niemals etwas ähnliches gestaltet. Die perikleischen Propyläen des Mnesikles fügen zwar an den hohen Mittelbau vorn zwei niedrigere, im rechten Winkel vorgebogene Flügel an, die noch mehr gegengleich geplant waren als sie ausgeführt wurden, und sollten ihrer hinten, nach Dörfelds glänzender Entdeckung, noch zwei größere hinzubekommen. Aber jeder dieser fünf Räume blieb, trotz ihrer äußerlichen, gewissermaßen plastischen Zusammenfügung in eine Gruppe, ein von den anderen abgesonderter Bau, dessen Raumwirkung selbst nach außen die üblichen Säulenfronten dämpften. Ähnliches gilt auch noch von den hellenistischen Peristylhäusern mit ihren zum Teil stattlichen Seitengemächern, kurz meines Wissens von der ganzen Hellenenbaukunst, die immer am plastischen Gliederbau ihrer Säulenstellungen hängt. Diese bereits alte Anschauung des Verfassers trifft zusammen mit der von Rodenwaldt, die er namentlich in dem Aufsatz über „Die Form des Erechtheions“ darlegte (Ilbergs Neue Jahrbücher von 1921).

Daß demgegenüber die tuskanische Baukunst etwas wesentlich Neues bewußt gewollt und, wenn schon in anfängerhafter Bescheidenheit, auch geleistet hat, das möchten diese Seiten überzeugend dargetan haben. Wie sich dann diese Anfänge einer den Raum unmittelbar zur Geltung bringenden Kunst mit dem vom Osten her bereicherten Hellenismus vermählten und zusammen die große Architektur des Kaiserreichs erzeugten, das kann hier nicht verfolgt werden.



Abb. 54. Atrium im Haus des Sallust zu Pompeji, nach Mau, entlehnt aus Kunstgesch. in Bildern² I 160, 9, Verlag A. Kröner, Leipzig.

DER ORIENT UND DAS GRIECHISCHE ERBE

VON

HANS HEINRICH SCHAEDE

Werner Jaeger zugeeignet

ἴσως γὰρ ἂν φαινοίμην ἄτοπος παρὰ
Ἑλληνικά τε καὶ χαρίεντα ἄσματα βαρβαρικών
ἄσμα ἐπάδων· ὅμως δὲ τολμητέον.

Dio Chrys. or. XXXVI.

I. Orientalische und griechische Bildungsidee. II. Der Durchbruch zum soteriologischen Individualismus im Orient und seine hellenistische Rationalisierung. III. Erlösungsreligion und Humanismus. IV. Die Richtungen des islamischen Hellenismus und der Untergang des griechischen Erbes.

I

Der Eroberungszug Alexanders d. Gr. und die durch ihn ermöglichte Begründung griechischer Reiche in Vorderasien ist das einschneidende Ereignis in der Entwicklungsgeschichte des orientalischen Geistes. Eine Kulturverbindung zwischen den Völkern des vordern Orients war schon durch das assyrische und das neubabylonische Weltreich vorbereitet und durch ihren kulturfähigeren Erben, das Achämenidenreich, befestigt worden. Dareios I., der geistig hervorragendste Herrscher der altorientalischen Geschichte, hatte nicht nur durch Förderung des Verkehrs- und Nachrichtendienstes die Kommunikation zwischen den Teilen seines Reiches verbessert, sondern auch durch die Schaffung eines über das ganze Reich ausgebreiteten einheitlichen Kanzleiwesens mit einheitlicher Sprache und Schrift die geistige Annäherung der unterworfenen Völker gefördert. Die Reichsgründung Alexanders fand also einen wohl vorbereiteten Boden vor: die Völker, die in seinem Reich zusammengefaßt waren, sahen auf eine alte Kulturentwicklung zurück, die sich schon seit mehreren Jahrhunderten der partikularen Beschränkungen zu entledigen, sich mit den Nachbarkulturen zu verständigen und durch Ausgleichung mit ihnen zu einer gemeinsamen höheren Form aufzusteigen bestrebte. Man kann sich die belebende Kraft, die nun auf einmal durch die in Alexanders Gefolge in den

Orient einziehende griechische Bildung der orientalischen Kultur mitgeteilt wurde, nicht wirksam genug vorstellen. Ihre latente Gemeinsamkeit wurde im Verlaufe von wenigen Generationen offenbar. Unter dem Einfluß der griechischen Bildung wurden die einzelnen Kulturen nicht nur neu belebt, sondern zu einer neuen Einheit zusammengeschlossen, die den Stempel griechischen Wesens trägt und die wir Hellenismus nennen.

Was Alexander angestrebt hatte, wurde in dem Reich der Seleukiden, das den größten Teil der vorderasiatischen Eroberungen des Makedoniers zusammenfaßte, verwirklicht. Aber auch in Ägypten, im Reiche der Ptolemäer, entfaltete sich, trotz dem politischen Gegensatz gegen die Seleukidenherrschaft, in raschem Aufstieg eine neue Kultur, der in den asiatischen Provinzen aufblühenden Kultur durchaus verwandt. Die politische Grenze zwischen den beiden Diadochenreichen konnte die unter gemeinsamen Bedingungen begonnene und zum gleichen Typus hinstrebende Entwicklung ihrer Kultur nicht aufhalten. Als mit der Errichtung des römischen Imperiums die politische Grenze fiel, fand die ökumenische Kultur des Reiches aus Alexanders Erbe auch staatliche Form.

Diese ökumenische Kultur nun hat trotz des Gegensatzes der Römer und ihrer Erben, der Byzantiner, gegen die nationale Reaktion in Persien, die mit der Aufrichtung des sassanidischen Reiches zur sichtbaren Tatsache wurde, auch nach Persien hinübergegriffen. Die den Sassaniden vorausgehenden parthischen Herrscher standen der hellenistischen Bildung offen, und die Sassaniden haben trotz nationaler und kirchlicher Reaktion dem Eindringen hellenistischer Wissenschaft in Iran nicht wehren können. Daß sie den sieben neuplatonischen Lehrern der athenischen Schule, die Justinian 529 schloß, in ihrem Lande gastliche Aufnahme gewährten und für sie zwanzig Jahre später beim Abschluß des Friedens mit Byzanz sichere Rückkehr ausbedangen, war wohl zunächst eine politische Geste. Aber sie zeigt doch, daß die griechische Wissenschaft und ihre Pflege den Persern keine unbekannte Sache war.

Die arabische Eroberung ergriff noch einmal das ganze Reich Alexanders, ja sie führte über dessen Grenzen hinaus. Die Araber brachten ihren Eroberungswillen und eine neue religiöse Parole, aber keine eigne Kultur mit, die an die Stelle der vorgefundenen hätte treten können. In dem Maße, wie das Arabertum sich in den älteren Kulturprovinzen ansiedelte und wie die Zentren seiner Macht aus dem alten Stammlande nach Syrien und von da nach Mesopotamien übergingen, mußte es der alten, in sich

gefestigten und vereinheitlichten Kultur der Unterworfenen botmäßig werden. So erhebt sich seit dem Ausgang des 8. Jahrhunderts die neue Einheit der islamischen Kultur, die nichts anderes ist als die Frucht der Entwicklung eines Jahrtausends. Die tragende geistige Kraft in ihr ist das hellenistische Erbe.

Der politische Historiker hat recht, wenn er unter Hellenismus nur die Periode bis zur Errichtung des römischen Imperiums, von Ipsus bis Actium, verstanden wissen will. Wer aber die Geistesgeschichte des vordern Orients studiert, kann sich an diese zeitliche Beschränkung nicht binden. Ihm drängt sich die Tatsache auf, daß es griechische Gedanken sind, die das orientalische geistige Leben geformt und ihm nicht nur über die Diadochenzeit hinaus, sondern über die römische und byzantinische bis in die islamische Zeit die Triebkraft gegeben haben. Die vom Hellenismus begründete geistige Kultur reicht im Orient bis an die Schwelle der neuesten Zeit, bis zum Eindringen europäischer Zivilisation und Wissenschaft seit den letzten drei Generationen.

Mithin ist der Ausgangspunkt der orientalischen Kultur, die sich im Islam vollendet, derselbe wie der der abendländischen. Aber die flüchtigste Vergleichung zwischen der geistigen Eigenart des neueren islamischen Orients und der unsern lehrt eine vom Allgemeinen bis ins Einzelste gehende Verschiedenheit der Haltung. Wir sehen uns vor die Frage gestellt, wie die Rezeption einer und derselben geistigen Macht, der griechischen Bildung, dort und hier zu so ganz verschiedenen Ergebnissen führen konnte. Um zu einer Antwort auf diese Frage zu kommen, erinnern wir uns an die besondere Form, unter der das griechische Erbe im Abendlande übernommen worden ist. Es ist bekannt, daß hier die Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts, so bedeutsam die durch sie gewonnene Neubelebung des klassischen Altertums ist, in der abendländischen Geistesgeschichte nicht allein steht. Um die besondere Stellung des Abendlandes zu den Griechen zu verstehn, müssen wir bis auf das erste abendländische Volk zurückgehen, das in die Lehre der Griechen ging: die Römer. Die Römer sind nicht Nachahmer der Griechen, sondern ihre Schüler. Nicht um neue Fertigkeiten und Kenntnisse zu gewinnen, sondern um sich zu Menschen zu bilden, haben sie die Begegnung mit dem griechischen Geiste gesucht. Nicht die Materien der griechischen Bildung, um die sie sich bemühen, sind das Entscheidende, sondern die neue Gesinnung, die sie aus der Tiefe ihres individuellen und staatlichen Ethos schöpfen und in der sie sich den

Griechen nähern. Was sie zu gewinnen hofften, nennen sie nicht „griechische Bildung“, sondern Humanitas, Menschlichkeit. Die Römer sind die Schöpfer des Humanismus, und alle späteren abendländischen Völker, denen in der Besinnung auf die Grundlagen und die Urheber ihrer geistigen Verfassung die Griechen gegenwärtig wurden, wurden zugleich dessen inne, daß sie in ihrer Haltung zu den Griechen auch Nachfolger der Römer waren. Abendländischer Humanismus ist ein Verhältnis nicht sowohl zu den Inhalten der griechischen Kultur als zu der geistigen Einheit, die sie zusammenhält. Nicht daß die Griechen große Leistungen in den Künsten und Wissenschaften, im Staatsdenken und in der Philosophie geschaffen haben, sondern daß sie den Gedanken der Kultur zum Bewußtsein seiner selbst erhoben, daß sie die objektive Kultur, die Bildungseinheit der Gemeinschaft und die individuelle Erziehung in eins gesetzt haben, dies bewegt den Humanisten.

Im modernen Humanismus ist nun eine geistige Form, eine Haltung zur Tradition erreicht, wie sie dem Abendland durchaus eigentümlich ist. Traditionsbewußtsein, Traditionsstrenge ist in der orientalischen Kultur auf das Stärkste ausgeprägt. Aber beides scheint sich dort in seiner Struktur von dem abendländischen Traditionsgedanken seit jeher charakteristisch zu unterscheiden. Tradition bedeutet im Orient Konservierung des Ursprünglichen, Alten. Der geistige Fortschritt vermag sich nur in der Umdeutung und Anpassung, nicht in der Umwandlung und Neuformung des Überkommenen zu äußern. Der Hauptgrund hierfür ist die religiöse Bindung, innerhalb deren sich im Orient die Entwicklung des Geistes vollzieht. Die Tradition ist unantastbar, weil sie als geoffenbart gilt, weil infolge dessen die Späteren weder fähig noch berufen sind, die Substanz des einmal den Menschen als Wahrheit Vermittelten anzutasten.

Wie war es nun möglich, daß der Einbruch des griechischen Denkens seit dem ausgehenden vierten Jahrhundert v. Chr. diese Geisteshaltung der Orientalen nicht veränderte? Wie ist es möglich, daß der Orient, um es auf eine kurze Formel zu bringen, bis in die Gegenwart nirgendwo eine Renaissance, einen Humanismus zu schaffen fähig war? Erwägen wir zunächst, an welcher Stelle und in welcher Weise die Einwirkung des griechischen auf den orientalischen Geist einsetzte.

Es wäre leicht, eine große Anzahl neuer kultureller Förderungen aufzuzählen, die das Auftreten der Griechen der wirtschaftlichen Entwicklung, der Rechtspflege, der staatlichen Verfassung, der Übung von Künsten und

praktischen Wissenschaften bei den Orientalen mitteilte. Wir weisen nur auf einen Umstand hin, der als symbolisch gelten kann: im seleukidischen Reiche wurde den zahlreichen von Alexander und seinen ersten Nachfolgern gegründeten Städten die kommunale Verfassung der griechischen Polis gegeben. Aber die Orientalen waren seit Jahrhunderten so daran gewöhnt, daß Einer Herr und alle andern Knechte sein mußten, daß sie dies kostbare Geschenk nicht zu nutzen wußten. Nirgendwo können wir die Entstehung eines freien Bürgertums und seiner Tugenden beobachten. In der Verfassungsgeschichte des Orients hat die zeitweilige Freiheit dieser Kommunen keine Spur hinterlassen.

Um aber die Einwirkung des griechischen Geistes vom zentralen Punkte her zu würdigen, denken wir an die einfachste und zugleich allgemeinst bedeutsame Tatsache: das Eindringen der griechischen Sprache. Es ist schwierig, dem, der nicht orientalische Texte liest, eine Vorstellung von der Bedeutung dieser Tatsache zu verschaffen. Wir können an einigen Stellen zeitlich einander nahestehende literarische Erzeugnisse einer und derselben Kultur aus der vorhellenistischen und der hellenistischen Zeit nebeneinander rücken. Wenn wir so etwa von einem Hauptwerk der babylonischen Literatur, dem Weltschöpfungsepos, das bekanntlich mit dem Weltschöpfungsbericht im Alten Testament Gemeinsamkeiten zeigt und dessen Kenntnis seiner Erhaltung in der Bibliothek des Assyrikerkönigs Assurbanipal im 7. Jahrhundert zu verdanken ist, zu der Darstellung der babylonischen Weltschöpfungsvorstellungen übergehn, die um 290 v. Chr. der Priester Berossos in Babylon in griechischer Sprache verfaßte, so treten wir in eine völlig neue Welt. Der Unterschied zwischen der alten und der hellenistischen Fassung beruht nicht sowohl in einer veränderten religiösen Haltung dem Mythos gegenüber, sondern zu allererst in der neuen sprachlichen Form, die alle phantastische Fremdartigkeit des alten Mythos aufzuheben und seine Gestalt in einer gereinigten und verstehbaren Auffassung an uns heranzubringen scheint. Oder um ein verwandtes Beispiel zu nehmen: wer von dem Schrifttum des nachexilischen Judentums vor der griechischen Eroberung, etwa vom Buche Hiob, zu den nicht im hebräischen Kanon stehenden Schriften hellenistischer Juden wie der Weisheit Salomos und dem 4. Makkabäerbuch kommt, findet sich gleichfalls in eine durchaus veränderte geistige Welt versetzt. Das entscheidend Neue liegt aber nicht so sehr in den Spuren griechischer Philosophie, die wir in beiden Fällen gewahren, sondern in der Übertragung des intendierten

Sinnes in griechische Begriffe. Die griechische Sprache hat — und dies ist eine der einzigartigen Leistungen des griechischen Denkens, zu der keine andre Kultur gelangt ist — eine begriffliche Systematik, d. h. einen Schatz von Termini, von gegeneinander abgegrenzten Begriffen geschaffen, in deren Zusammenhang die Gesamtheit der Erfahrung, sozusagen in ihrer natürlichen Gliederung, auffaßbar und eindeutig wiedergebbar ist. Alle abendländischen Völker haben ihr begriffliches Denken nach dem von den Griechen geschaffenen Vorbild ausgeformt. Infolgedessen ist es für uns außerordentlich schwer, uns eine Gemeinschaft oder Kultur auch nur vorzustellen, innerhalb deren es die von den Griechen eben durch die eindeutige Begrifflichkeit ihrer Sprache geschaffene Verständigung nicht gibt. Wir können gar nicht anders als uns die Sprache der von den Griechen nicht berührten, mit uns in keinem Lebenszusammenhang stehenden Kulturen in die von den Griechen geschaffene Gemeinsprache zu übersetzen, an der alle Individualsprachen der abendländischen Völker teilhaben. Wer eine der orientalischen Geisteskulturen studiert, vollzieht dieses Übersetzen ununterbrochen. Es ist ein romantischer Traum zu glauben, man könne über den eignen Schatten springen und sich über den europäischen Sprachgeist hinwegsetzen, um den orientalischen Geist in seinem Selbstsein und in seinem originären Ausdruck zu erfassen. Ein jeder, der innerhalb der abendländischen Kultur aufgewachsen und ausgebildet ist, kann nur von ihrem Standort aus fremde Kulturen erfassen, ob er es will oder nicht. Das einzige, was er tun kann und tun muß, ist, daß er sich diesen Prozeß des „Übersetzens“ ins Bewußtsein hebt.

Als die Römer unter den Einfluß der Griechen traten, besaßen sie noch keine eigne Literatur und überhaupt noch keinen zu einem Ganzen gefügten Geistesbesitz. Erst indem sie von den Griechen lernten, wurden sie zu dem, was sie waren, fanden sie die eigne Form. So hat in spätern Jahrhunderten die Erziehung der römischen Kirche und des in ihr in wunderbarer Weise lebendiggebliebenen Geistes römischer Gesittung und Bildung in den germanischen Völkern erst die Spontaneität zu eignem geistigen Schaffen, zur Verwirklichung der vorher in ihnen formlos liegenden Möglichkeiten erzeugt. Es war das Schicksal der Orientalen, daß sie sich im Besitz einer nicht sowohl ausgebildeten als bereits, infolge ihrer konservativen Haltung zu aller Tradition, in den Prozeß der Erstarrung eingetretenen geistigen Bildung befanden, als sie in Berührung mit den Griechen traten. Sie konnten von den Griechen nicht mehr eigentlich lernen, ja sie

durften es nicht, denn ihre Tradition war durch Offenbarung geheiligt. Außerdem war das Ziel ihrer geistigen Entwicklung schon festgelegt. Während die Römer durch die Begegnung mit den Griechen erfuhren, daß ihr Ideal der *virtus* zur höheren Form der *humanitas* gesteigert werden könne, während sie daher mit der inneren Freiheit und Aufgeschlossenheit eines unbegrenzten Lernwillens an die Griechen herantraten, ging die Sehnsucht der Orientalen nicht mehr nach Menschlichkeit, sondern nach Heiligung, nach Erlösung. Die religiöse, dogmatisch gebundene Idealbildung der Orientalen wurde, als sich das griechische Denken ihnen erschloß, nicht zu neuen Zielsetzungen erhöht, sondern in ihrer eignen Bewegung nur verstärkt. Aber damit nicht genug. Die entscheidende neue Möglichkeit, die sich den Orientalen jetzt erschloß, war die Ausnutzung des griechischen Erbes für ihre eignen geistigen Tendenzen. Die Hellenisierung der orientalischen Kultur ist nicht Renaissance, nicht Neugeburt eines Alten, sondern seine Konservierung und Verewigung. Man gewann aus den griechischen Kräften die Möglichkeit, die formlose Masse der mythischen, prophetischen, gesetzlichen, gnomischen Eigenüberlieferung zu systematisieren, sie unter einheitliche und einfache Hauptgesichtspunkte zu ordnen, sie in fester Form weiter zu tradieren und vor allen Dingen: über die eigne Kulturgemeinschaft hinaus ändern das Verständnis der eignen Überlieferung und ihres Wertes zu erschließen.

Das eindrucksvollste Beispiel hierfür sind die heiligen Schriften der Juden. Ihre Übertragung ins Griechische ist im mittelländischen Kulturkreis die älteste Übersetzung eines zusammenhängenden literarischen Corpus. Für ihre Form gilt, was vorher von dem Abstand zwischen der vorhellenistischen und hellenistischen Literatur der Juden bemerkt wurde, wenn auch in eingeschränktem Maße. Denn durch die Bindung an den hebräischen Wortlaut wurde die Beeinflussung etwa durch Gedanken griechischer Philosophie fast ausgeschlossen. Dennoch ist die griechische Übersetzung des alten Testaments gegenüber dem Urtext ein völlig neues Buch. Nicht sowohl um des hebräischen Sprachgewandes willen, sondern auch, wenn man so sagen darf, wegen seiner innern Sprachform war der hebräische Text nur einem Angehörigen der jüdischen Gemeinde, einem Anhänger der von Jahve am Sinai gestifteten Gesetzesreligion in ihrer eigentümlichen Entwicklung assimilierbar. Durch die Übertragung ins Griechische wurden die stilistischen Unterschiede, die, als Zeugen einer jahrhundertelangen literarischen Entwicklung, zwischen

den einzelnen Büchern des alten Testamentes und innerhalb ihrer obwalten, in einen einheitlichen Stil erhoben. Die Unbestimmtheit, ja man darf sagen, die Konturlosigkeit der hebräischen Begriffe macht den klaren begrifflichen Verhältnissen griechischer Terminologie Platz. Das Buch war nun für jeden griechisch Redenden nicht nur im äußern Sinn zugänglich, sondern von innen her auffaßbar. Dem entspricht das außerordentliche Ansehn, das es schon in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten bei tieferen Geistern der hellenistischen Welt fand.

Wir sehen also die Hauptgründe dafür, daß die Aufnahme des griechischen Erbes im Orient zwar nicht minder tiefgreifend und umgestaltend war als bei den Römern, aber von einer ins Innerste hinabreichenden, nicht anders als tragisch zu nennenden Unfruchtbarkeit. Was die Orientalen von den Griechen lernten, diente ihnen zu praktischer Verwertung, nicht zu eigner Neubildung und Umbildung. Um so eindrucksvoller sind die einzelnen hier und dort auftretenden Fälle, in denen ein orientalischer Denker sich zu einer humanistischen Bildungsgesinnung hindurcharbeitete. Wir werden solche Fälle zu nennen haben. Andererseits leuchtet es nun ein, daß die an die orientalische Geisteskultur gerichtete Frage, weswegen sie einen dauerhaften und sich von Generation zu Generation erneuernden Humanismus nicht hat hervorbringen können, keine von außen, von einem nicht in der Sache selber liegenden Gesichtspunkt herangetragene, sondern im Gegenteil eine im Wesen der Sache begründete ist. Es steht so, daß wer mit den Griechen in eine Lebensbeziehung tritt, damit vor die Entscheidung gestellt wird, ob er bewußt und willentlich in ihre Schule gehn will oder nicht. Der Einfluß, der von ihnen ausgeht, ist so mächtig, die Kraft ihres Logos, der auf sich selbst gestellten, die Gesamtheit des Wirklichen denkend ordnenden Vernunft, ist für einen jeden, der von ihr Kenntnis erhält, so überzeugend, daß es einen Umweg um sie herum nicht gibt. Wer ihnen begegnet, muß von ihnen lernen; es fragt sich nur, ob er diese Notwendigkeit in freien Entschluß verwandelt und den Griechen danken lernt oder nicht. Die Orientalen haben sich dem griechischen Logos so wenig entziehen können wie andre Völker. Aber sie glaubten ihrer eignen Tradition sicher zu sein, sie glaubten von den Griechen nur noch Technisches übernehmen zu können, nicht eine neue Gesinnung lernen zu müssen; zu der freien und einer großen Seele würdigen Anerkennung der griechischen Sendung, die der Römer Horaz in dem *'Graecia capta ferum victorem cepit'* bekundet, vermochten die Orientalen sich nicht zu erheben. Darf

man, ja muß man hier nicht von einer Schuld reden, die der Orient auf sich genommen und nicht getilgt hat? Wenn man, über das tatsächliche geschichtliche Geschehn hinaus denkend, sich vorzustellen sucht, welche Wege der orientalische Geist hätte finden können, wenn er sich mit Hilfe der Griechen befreit hätte, wenn man dann zu erkennen glaubt, daß die Griechen für die Orientalen sozusagen zu spät kamen, so wird man an das grimmige alttestamentliche Sprichwort gemahnt: Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden.

Das Verhältnis der Orientalen zu den Griechen ist also ein doppel-sinniges. Einerseits durchdringt der griechische Logos, die griechische Ratio die ganze geistige Produktion der Orientalen. Griechische Begriffssystematik ist die Grundlage aller höheren Denkleistungen, die der spätere Orient geschaffen hat. Aber auf der andern Seite verändert sich die äußere Physiognomie des orientalischen Geistes nicht. Von hier aus erklärt sich die ungemeine Schwierigkeit, die der Frage anhaftet, ob man in der geistigen, vorzugsweise der religiösen und philosophischen Produktion des hellenistischen Orients das Schwergewicht auf das griechische oder das orientalische Element zu legen habe. Diese Frage stellt sich mit besondrer Dringlichkeit auf jeder Stufe der geistigen Entwicklung des Christentums, also jener geistigen Bewegung, die das seit der Makkabäerzeit in zunehmendem Maße sich gegen die hellenistische Umwelt abschließende und sich geistig auf sich selber zurückziehende Judentum durchbricht, die aber in ihren Ursprüngen eine feste geistige Form noch nicht hat, sondern sie erst durch das Übergreifen auf hellenistischen Boden findet. Vom dritten nachchristlichen Jahrhundert an, seit der Ausbildung der christlichen Lehre zu einer philosophisch durchgearbeiteten Systematik in der alexandrinischen Schule läßt sich allerdings diese Frage eindeutig beantworten: den Primat des griechischen Denkens in der christlichen Theologie, sofern diese Systematik ist, bestreitet niemand. Aber für die Anfänge der Geschichte des Christentums und mehr noch für die Bewegungen, die, ihm in der Weltanschauungsorientierung verwandt, mit ihm parallel laufen, ebenso auch für die spätere islamische Weltanschauung schwankt die Beantwortung dieser Frage, je nachdem, ob man bei der Beurteilung von den rationalen und systematischen Grundlagen dieser Weltanschauungsformen oder — wie es dem heutigen Forschungsinteresse vielfach naheliegt — von der subjektiven Haltung, kurz gesagt, von dem Frömmigkeitsideal, der individuellen Erlösungssehnsucht der Anhänger dieser Weltanschauungen ausgeht.

Um eine Klärung dieser Zwiespältigkeit wenigstens anzubahnen, muß man fragen, womit es denn Geistesgeschichte eigentlich zu tun hat, auf welche Punkte sie ihr Augenmerk zu richten hat, um die Entwicklung einer Weltanschauung klar sehn und aufzeigen zu können. Wer kann, wenn er die Frage so stellt, daran zweifeln, daß es eben die begrifflichen Grundlagen einer Weltanschauung und ihre Wandlungen sind, die ihre Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Denkens, der Selbstbefreiung der Ratio, allein mit Sicherheit erkennen lassen, während die individuelle Religiosität, wo sie eigentümlich und kraftvoll ist, der Entwicklung, ja der Zeitgebundenheit, so weitgehend entrückt ist, daß die Einreihung ihrer Träger in eine Entwicklungslinie auf kaum überwindliche Schwierigkeiten stößt. Infolgedessen kann es für die geistesgeschichtliche Betrachtung des Orients kaum eine andre Möglichkeit geben, als von der Tatsache auszugehen, daß einmal griechische Rede und griechisches Denken — dies letztere in einer bestimmten, noch näher zu beschreibenden Auslese — auf den Orient eingewirkt und dort bis in die neueste Zeit fortgelebt haben. Die Geschichte des griechischen Denkens im Orient gibt den roten Faden her, mit dessen Hilfe man die ganze Vielheit einzelner Weltanschauungsformen in einen sinnvollen Entwicklungszusammenhang bringen und außerdem zur abendländischen Geistesgeschichte in vergleichende Beziehung setzen kann. Dies Postulat wird durch nichts so eindringlich bestätigt wie durch den tatsächlichen Entwicklungsgang des orientalischen Denkens, insofern es der Einwirkung der griechischen Ratio, von dem Augenblick ihres Bekanntwerdens an, so gut wie wehrlos unterworfen war. In der Geschichte der orientalischen Weltanschauung gibt es keine einzige rationale Macht, die der griechischen an Bedeutung verglichen werden dürfte; ja man kann weiter sagen, daß die Weltanschauungstendenzen der Orientalen seit dem Hellenismus in jedem Falle erst dadurch zu rationaler Klarheit, Tradierbarkeit und Wirksamkeit kamen, daß sie mit Hilfe griechischer Begrifflichkeit verarbeitet wurden. Die einzige charakteristische Ausnahme bildet hier, wie noch darzutun, die jüdische Gesetzesreligion. Dagegen ist etwa die von den Babyloniern ausgehende Gestirnreligion nichts weniger als ein originäres Erzeugnis babylonischer Geistesentwicklung: sie ist vielmehr das Ergebnis der Verarbeitung babylonischer Astrologie und astronomischer Messungen mit Hilfe griechischer Begriffe und griechischer, speziell stoischer Philosophie. Die außerordentliche Werbekraft der astralen Weltanschauung in der hellenistischen Zeit ist nur dann zu verstehn, wenn man sich klar

macht, daß es griechischer Logos war, der sie organisiert und ihr Überzeugungskraft mitgeteilt hatte.

Ähnlich steht es mit dem Fortwirken älterer iranischer Weltanschauung im vordern Orient und darüber hinaus. Das iranische Denken enthält einige Leitvorstellungen von großer symbolischer Kraft: die Versinnbildlichung der gottverliehenen Macht des Herrschers in der 'Königsglorie', die Versinnbildlichung des Weltgeschehns in seinem zeitlichen Ablauf als einer gestalthaften Einheit, verkörpert in der vergöttlichten Zeit, die Versinnbildlichung endlich des gotterschaffenen und dem göttlichen Schöpfungsplan dienenden Menschen in der Gestalt des Urmenschen. Aber es steht fest, daß diese Konzeptionen innerhalb der iranischen Weltanschauung Symbole blieben, die, infolge ihrer der mythischen Logik gemäßen Struktur, in einer für unser von den Griechen geschultes Denken schwer faßbaren Weise zwischen mythischer Anschaulichkeit und abstrakter Begrifflichkeit die Schweben hielten. Ihr weitreichender symbolischer Gehalt ließ sie zum Ausdruck eigentümlicher Tendenzen der orientalischen Weltanschauungsbildung als vor andern geeignet erscheinen. So wurde die Gestalt des Urmenschen und die aus dem iranischen Zeitsymbol abgeleitete Lehre von den Weltaltern schon vom Judentum übernommen. Das Symbol der Königsglorie wurde von der hellenistischen Herrscherverehrung aufgegriffen und lebt in der Konzeption des *genius Augusti* fort. Aber damit diese im Banne mythischen Denkens festgehaltenen Konzeptionen zu universellen, allgemein verständlichen und wirksamen Symbolen werden konnten, bedurfte es des Hinzutretens griechischer Ratio, die sie in ein festes System der Welt- und Geschichtsdeutung einordnete.

Es ist wohl verständlich, daß wer mit der vorhellenistischen Literatur der Griechen umzugehen gewohnt ist und von ihr aus an die Urkunden des orientalischen Hellenismus herantritt, in diesen das neu hinzutretende orientalische Element mit besondrer Deutlichkeit empfindet und darauf den Akzent legt. Wer aber von den ältern orientalischen Urkunden herkommt, empfindet das Umgekehrte: er empfindet vor allem, wie gewaltig der Schritt von dem mythisch-symbolischen Denken des vorhellenistischen Orients zur rationalen Prägung, zur Umsetzung der Symbole und ihrer Zusammenhänge in begriffliche Funktionen ist, und kann daher nicht anders als den Primat des griechischen Denkens seit dem Hellenismus anerkennen. Natürlich ist die Verständigung über diese Tatsache dadurch sehr erschwert, daß der Kreis der Kenner altorientalischer Sprachen ein begrenzter ist. Es

wäre auch schwierig jemandem, der nicht griechisch versteht, das Verhältnis des Catull oder des Horaz zu ihren griechischen Vorbildern darzulegen.

Eine Klärung der Aufgaben, mit denen es die orientalische Geistesgeschichte zu tun hat, ist nach allem Gesagten nur möglich durch die Besinnung auf die Bedeutung des griechischen Denkens für den Orient und seine besondern Gestalten, bezw. auf das Fehlen des Humanismus im Orient. Hierdurch wird im Rahmen der Geisteswissenschaften eine deutliche Beziehung der Orientalistik zur Altertumswissenschaft hergestellt. Wollte die Orientalistik diese Beziehung verkennen oder abschneiden, so würde sie sich selber um die Möglichkeit bringen, sich über ihre Gegenstände und die sachlich gegebenen Richtungen ihrer Forschung klarzuwerden. Indem sie aber die Frage nach den Gründen, um derentwillen der Orient keinen Humanismus geschaffen hat, zum Leitfaden ihrer Untersuchungen macht, ist sie darauf angewiesen, ihre ständige Aufmerksamkeit auf die Klärung des Humanismusproblems zu richten, die in der Altertumswissenschaft erfolgt. Hier darf und muß nun gesagt werden, daß es erst eigentlich die neueste Entwicklung der Altertumswissenschaft ist, die der Orientalistik ihren Platz anweist. Der Orientalist hat es, um es konkret auszudrücken, mit einer Welt zu tun, in der es keinen Homer und keinen Sokrates gibt, — das ist wiederum ein Sachverhalt, von dem man demjenigen, der ihn nicht selber im Studium von Kulturen außerhalb des 'hellenozentrischen' Kreises erfahren hat, keine Vorstellung verschaffen kann. Es ist unmöglich, sich die abendländische Geistesgeschichte ohne diese beiden Namen vorzustellen. Sie sind mit Vorbedacht genannt: denn sie drücken diejenigen Leistungen des griechischen Geistes aus, die den Orientalen aus ihren Voraussetzungen heraus ganz unfaßbar und unangleichbar sind. Die unbeschreibliche Sicherheit einer mit der Kraft nüchternen und klaren Sehens aufgefaßten Welt, in der alles an seinem Platz steht, in der das Walten der Götter und das Handeln der Menschen in einer, wenn man so sagen darf, natürlichen Ordnung zusammenwirkt, ist dem orientalischen Denken unfaßbar, das auf das Heilsbedürfnis der einzelnen Seele einerseits, auf die Einzigkeit, Überweltlichkeit und alles menschliche Handeln relativierende Allmacht Gottes anderseits gerichtet ist. Und nicht minder unfaßbar ist ihm die von Sokrates gewonnene Gewißheit, daß das sittliche Leben des Menschen seinen Sinn nicht im moralischen Raisonement oder in metaphysischer Spekulation, sondern

allein in der das ganze Leben beanspruchenden Bewährung innerhalb der Gemeinschaft erfüllt, während unter den Orientalen frühzeitig das Denken und das Reden über das Sittliche zum Gegenstand erbaulicher Unterhaltung geworden ist und dadurch seine das Handeln bestimmende Kraft verloren hat.

In dem Maße nun, wie die neueste Altertumswissenschaft den besondern Charakter, das spezifisch Griechische an den großen Trägern der attischen Philosophie herausarbeitet, ermöglicht sie der Orientalistik die scharfe Abgrenzung des spezifisch Nichtgriechischen im Orient und die klarere Einsicht in das Ausleseverfahren, das die Orientalen aus den Voraussetzungen ihrer Weltanschauung heraus gegenüber der ihnen bekanntwerdenden griechischen Philosophie vornehmen mußten. Sokrates ist zwar dem spätern Orient bis in die islamische Zeit infolge der Rezeption spätantiker doxographischer Überlieferung kein Fremder: er wird mit Jesus zusammen als Märtyrer der Tugend verehrt, und die platonischen Schriften, in denen der Ausgang seines Lebens dokumentiert ist: Apologie, Kriton und Phaidon, sind noch den islamischen Philosophen bekannt, wenn man auch daran zweifeln muß, daß diese Schriften ihnen in vollständiger Übersetzung zugänglich waren. Eigentümlicher noch ist die Nachwirkung Platons. So vieles hier noch der Aufklärung bedarf, es läßt sich heute schon behaupten, daß die gesamten eigentlich philosophischen Leistungen des Orients auf einen, wenn man so sagen darf, dekomponierten Platonismus zurückgehn. Man war unfähig, die gewaltige Bildungs- und Erziehungseinheit des platonischen Werkes aufzufassen und fruchtbar zu machen. Dafür brach man sich einzelne mundgerechte Stücke aus ihm heraus, und es ist wohl verständlich, daß solche Stücke bevorzugt wurden, in denen Platon sich mit der — unzweifelhaft von orientalischen Ursprüngen ausgehenden — orphischen Religiosität verbunden zeigt: es war das Bewußtsein einer Wahlverwandschaft, das die Orientalen zu der Unsterblichkeits- und Seelenlehre des Phaidon greifen ließ. Nicht minder wurden sie von der astralen Spekulation im Phaidros und von der Kosmogonie des Timaios angezogen, in denen beiden neuere Forschung die Auseinandersetzung Platons mit orientalischen Gedankengängen, die in seinen Gesichtskreis traten, versteht. Von Aristoteles griffen christliche und später islamische Theologen vor allem die logischen Schriften heraus, die ihnen einerseits zur Systematisierung des Dogmas, anderseits zur Schmiedung aristischer Waffen im Kampf gegen Häretiker

und Andersgläubige dienen konnten. Für das Aristotelesverständnis der Orientalen ist es charakteristisch, daß sie die aristotelische Überlieferung nicht nur mit den Augen neuplatonischer Vermittler sahen, sondern sie auch aus rein neuplatonischer Literatur ergänzten.

Will man auf eine kurze Formel zu bringen versuchen, wo das Verständnis der Orientalen gegenüber den Griechen endet, so kann man sagen, daß es das kosmologische Denken der Griechen ist, die Auffassung der Welt als eines wohlgegliederten Ganzen, dessen Wesen die Harmonie seiner Teile ist. Die Entwicklung des orientalischen Denkens zielt nicht auf die Betrachtung des Kosmos, sondern auf das Verhältnis der individuellen heilsbedürftigen Seele zu ihrem Gott; indem alles Interesse sich auf das persönliche Heil, auf die Spannung zwischen göttlicher Vollkommenheit und menschlicher Unzulänglichkeit richtet, wird das Auge für die außerindividuelle Welt blind, das Denken für die objektiven Weltordnungen unempfindlich. Niemand, der diese Verengung des Gesichtskreises aus der Nähe beobachtet, kann die Berechtigung der energischen Abwehr einer Auffassung des Poseidonios als eines 'orientalisierenden' Denkers verkennen: mag der enthusiastische Schwung seiner Sprache dem an attisches Maß gewöhnten Ohr fremdartig klingen, mag der Ernst, mit dem er Astrologie und Mantik in den Bereich seiner Weltdeutung einbezieht, seine Anteilnahme an orientalischer Tradition bezeugen, so stellt ihn doch die unvergleichliche Kraft des Forschens nach den Gründen der Dinge in die Reihe der griechischen Denker. Er ist das großartige Beispiel eines Orientalen, der sich die befreiende Kraft des griechischen Logos zu eigen gemacht und an sich das Wort des Isokrates erfüllt hat, daß nicht das Geblüt, sondern das Teilhaben an der Paideia den Griechen mache.

Wir weisen noch auf einen weiteren Gesichtspunkt hin, der bei der Frage nach der Rezeption des griechischen Erbes im Orient nicht außer acht gelassen werden darf. Die Bekenner der orientalischen Offenbarungsreligionen, die vom griechischen Denken befruchtet wurden, sahen sich alsbald zu der Konsequenz geführt, daß der Gehalt der ihnen zuteil gewordenen Offenbarung die Wahrheit überhaupt sein müsse. Um diese Wahrheit zu ermitteln, bedurfte es zunächst der Deutung der Offenbarungsurkunden in ihrer überlieferten mythischen Gestalt. Nach zwei Seiten hin ging diese Deutung: die Gestalten der Götter und Widergötter, ihre Entstehung und ihre Kämpfe mußten einerseits auf kosmische Er-

scheinungen und Vorgänge bezogen, anderseits als Versinnbildlichung ethischer Sachverhalte, also in bezug auf das Gute und Böse in der Seele und ihren Kampf gedeutet werden. Dies ist der Ausgangspunkt jener Form von Wahrheitsermittlung, die für den Orient und seinen Traditionsbegriff eigentlich charakteristisch und für seine geistige Erneuerung vor allem hinderlich geworden ist: der Allegorese, die es gestattet, jeden neuen Wein in die alten Schläuche zu gießen und den echten Fortschritt der Wahrheit, der in der Überwindung, nicht der Übermalung des Irrtums liegt, abzuschneiden. Die philosophisch abgebildete Wahrheit der religiösen Offenbarung mußte aber zugleich die Wahrheit für alle sein. Die verschiedenen in der Geschichte aufgetretenen Offenbarungskünder traten zusammen zu einer Reihe von gottgesandten Trägern einer und derselben Wahrheit. Es ist der Gedanke der einheitlichen Uroffenbarung und ihres zyklischen geschichtlichen Hervortretens, in der jüdisch-gnostischen Grundschrift der Clementinen zum erstenmal im Zusammenhang vorgetragen, der das Berufsbewußtsein der beiden Religionstifter bestimmt hat, die im vordern Orient nach Jesus auftraten: Manis und Muhammeds.

Es ist nun eine merkwürdige Tatsache in der Geschichte des neuern abendländischen Denkens, daß die Idee des einheitlichen göttlichen Ursprungs aller menschlichen Weisheit, dieser Grundgedanke der orientalischen Gnosis, bis zur Gegenwart hin seine Vertreter findet. Im Gegensatz zu der sich ständig am Fortschreiten der geschichtlichen Forschung orientierenden humanistischen Betrachtung, für die der griechische Logos und die mit ihm gesetzte Bildungsidee in ihrer allmählichen Entfaltung im Griechentum und ihrer Fortwirkung im Abendlande den Orientierungspunkt bilden, erhebt sich immer wieder die Tendenz, über die Griechen hinaus, hinter sie zurück zu einer urtümlichen Weisheit vorzudringen, die den Urbesitz aller Völker bildet. Man wird diese Tendenz als romantisch bezeichnen dürfen; sie ist mit besonderer Reinheit und Konsequenz in der romantischen Mythenexegese vor hundert Jahren durchgeführt worden. In neuester Zeit hat sie in sehr charakteristischer Gestalt ihren Ausdruck in dem sogenannten Panbabylonismus gefunden, einer Forschungsrichtung, die die späteste, erst durch den Hinzutritt des griechischen Denkens herbeigeführte Stufe der babylonischen Gestirnreligion, die philosophisch orientierte astrale Weltanschauung, an den Anfang der babylonischen Entwicklung zurückprojiziert und von dieser altorientalischen Weisheit die Weltanschauung nicht nur der übrigen vorderasiatischen

Nationen, sondern sämtlicher älterer Kulturvölker abhängig oder beeinflußt sein läßt. Damit tut diese Forschungsrichtung nichts andres, als daß sie die Grundgedanken der orientalischen Gnosis in modernem Gewande erneuert: sie würde etwa bei Mani und seinen philosophischen Zeitgenossen volle Zustimmung finden.

In dieselbe Richtung einer romantischen Auffassung der orientalischen Geistesgeschichte weisen weiter auch die Versuche, die aus der hellenistischen Verarbeitung iranischer Symbole hervorgegangene Weltdeutung als altiranisch aufzufassen und aus ihr die treibende Kraft der religiösen Entwicklung im Hellenismus abzuleiten. Und wenn endlich die Anteilnahme am Orientalismus, die Freude an seiner gestaltlosen Weisheit neuerdings außerhalb der Forschung, aber auch gelegentlich in sie hineingreifend, zu einer Modesache geworden ist, so hängt dies einmal an der romantischen Ansicht, die wir zu bezeichnen versucht haben, anderseits an jenem Hang zum Exotischen, der sich mit den organischen Beständen unsrer abendländischen Bildung nicht zufrieden gibt und über sie hinaus nach allem Fremdartigen und Anreizenden greift, jenem Hang, der das verderblichste Gift für eine gesund und rein fortschreitende Bildung ist.

II

Wir gehn dazu über, die beim Eintritt des griechischen Denkens in den Orient dort vorhandenen religiösen Tendenzen und ihre nunmehr mit Hilfe der griechischen Ratio vorgenommene Umformung näher zu kennzeichnen. Mit drei geistigen Kulturen haben wir es zu tun, deren Entwicklung uns aber nicht in gleichem Maße erkennbar ist: mit der babylonischen, der persischen und der jüdischen. Wir vermögen nicht zu übersehen, welche geistigen Entwicklungen es daneben in den seit jeher religiös stark bewegten Landschaften Mesopotamiens, Syriens und Kleinasiens gegeben hat. Faßbar werden sie erst, nachdem syrische, phrygische, kappadokische Gottesdienstformen in das große Sammelbecken der hellenistischen Mysterienreligion eingeströmt sind. In den drei genannten Kreisen vollzieht sich die Entwicklung gleichsinnig, wenn auch mit Abweichungen im einzelnen.

Die babylonische Religion, die wir in bezug auf die Ausbildung eines Pantheons, kultischer Übungen und sakraler Urkunden schon um die Wende des dritten Jahrtausend vor Chr. voll ausgebildet finden, faßt sich zusammen als ein großes, in jedem neuen Jahresablauf sich wiederholendes

Ritual, dessen Sinn die Abwehr dämonischer Gefährdung des physischen Lebens ist, und zwar unter der doppelten Form der Sühnung begangener ritueller Verfehlungen durch Magie, und der Erforschung in Zukunft drohenden Unheils durch Mantik. Nur ganz vereinzelt und im Ansatz finden wir in den Urkunden der babylonischen Religion Äußerungen eines die magische Sphäre überschreitenden, ethisch vertieften Heilsverlangens. Dagegen finden wir Einzelfälle einer geistigen Befreiung vom Druck der Magie, die sich in anderer Richtung bewegen: in der Richtung auf die Stimmung eines allgemeinen Welt- und Lebensüberdrusses und das Verlangen nach bedenkenlosem Genuß des gegenwärtigen Tages. Ganz ähnliche Stimmungen finden wir in viel späterer Zeit bei den persischen Intellektuellen nach der islamischen Eroberung, seit dem 9. Jahrhundert. Während die babylonische Religion als Praxis im wesentlichen Magie war, zeigt sie in ihrem theoretischen Gehalt als charakteristische Eigenschaft die Beziehung alles irdischen und menschlichen Geschehens auf die Bewegungen der Gestirne. Die astrale Weltanschauung, deren großartiger Anschauungsgehalt auch noch den modernen Betrachter ergreifen muß, war nun in dem Maße einer wissenschaftlichen Rationalisierung fähig, als an die Stelle der von Fall zu Fall erfolgenden Gestirnsbeobachtung eine planmäßige Verfolgung der Gestirnbewegungen und die Ermittlung ihrer Gesetzmäßigkeit trat. Der Durchbruch hierzu ist im 8. vorchristlichen Jahrhundert nachweisbar. Durch die Erschließung des griechischen Denkens wurden die vorhandenen Ansätze zu einer rationalen Astronomie in feste Bahnen geleitet. Neben dem astronomisch-wissenschaftlichen Fortschritt bildete sich aus babylonischem Erbe die Astrologie, die Lehre von den Gestirneinflüssen auf die Menschen, parallel fort. Sie ist in der Gestalt, die sie in hellenistischer Verarbeitung gewonnen hat, zu einer der großen geistigen Mächte der orientalischen Welt geworden, deren Wirkung sich in allen Erlösungsreligionen des Orients verfolgen läßt; nur das Judentum und das Christentum haben ihr bewußten Widerstand geleistet. Während die Astronomie sich an das leidenschaftslose theoretische Interesse des Gelehrten wandte, kam die Astrologie dem individualistischen Heilsverlangen entgegen. Sie befriedigte es, indem sie Einsicht in die Unabänderlichkeit des Sterneneinflusses gewährte und dadurch eine Gesinnung der Ergebung in das Schicksal und seine objektive Norm hervorbrachte, unter deren Trägern es Männer von einer ungewöhnlichen geistigen und sittlichen Tiefe gibt. Daneben mußte allerdings die Astrologie, indem

sie ihren Gläubigen den Wunsch nahelegte, den Sternenzwang abzuwenden, wieder und wieder in die trübsten Tiefen der Magie hinabsinken. Gerade in ihrem Stammland, in Babylonien, finden wir in nachchristlicher Zeit alle grotesken Äußerungen der im Glauben an die Kraft des Zaubers verirrten Seele beieinander.

Die iranische Geistesentwicklung dieser Zeit läßt sich schwer verfolgen, da keine literarischen Urkunden für sie erhalten sind. Zarathustras Reformwerk war eine Episode geblieben. Das erzieherische Werk, das er unternommen hatte, hatte der zäheren Kraft des sich wieder erhebenden Magiertums weichen müssen. An die Stelle seiner Lehre vom Guten Sinn war ein ängstlicher und abstruser Ritualismus getreten, der seit der Errichtung des sassanidischen Reiches von einem mächtigen, die Integrität seines orthodoxen Lehrbegriffes, argwöhnisch hütenden Klerus verwaltet wurde. Die produktiven Wirkungen der altiranischen Religion sind nicht auf dem Boden von Iran, sondern auf Kolonialboden erwachsen: in Kleinasien, wo der alte arische Hirtengott und Vertragschützer Mithra, nachdem er mit dem babylonischen Sonnengott gleichgesetzt worden war, weiter zum Mittler und Erlöser, zum Gegenstand einer persönlicheren Devotion und zum Patron des nach ihm benannten Mysterienkultes wurde; daneben im Judentum, das, wie schon bemerkt, die altiranische Weltalterlehre, den kosmisch-anthropologischen Dualismus und die Lehre vom Urmenschen aufnahm, sie in sein System der Heilsgeschichte hineinarbeitete und sie, zu noch stärkerer Auswirkung, den Christen übermachte.

Die eigentlich treibende geistige Bewegung im alten Orient aber — und sie macht erst eigentlich die Bedeutung der Rezeption des griechischen Denkens verständlich — ist die Tendenz zum Individualismus, zur Selbstbewußtwerdung der individuellen Persönlichkeit, die aus der Gebundenheit des mythischen Denkens heraustritt. Die Bedeutung des Griechentums für die Menschheitsentwicklung wird uns an keinem Punkt deutlicher, als wenn wir hier seine vorbildliche Leistung erkennen. Sie besteht darin, daß das zur vollen Subjektivität erwachende Individuum im Augenblick des Erwachens aufs neue in nunmehr bewußte Bindungen hineingestellt wird: in die Bindungen an die objektiven Normen des Wahren und Guten und an die objektive Ordnung der Gemeinschaft. Dies ist das Werk der attischen Philosophie. Es wurde ermöglicht durch die Lebendigkeit des Gemeinschaftsbewußtseins in der attischen Polis. Für den Orientalen, der nicht die Gemeinschaft, sondern nur das 'Reich' mit seinem

unendlichen Abstand zwischen dem gottgleichen Herrscher und seinen Knechten kannte, bedeutete der Durchbruch zum Individualismus das erwachende Bewußtsein des absoluten Wertes der individuellen Seele und der absoluten Geltung ihres Heilsverlangens. Die einzige objektive Macht, mit der es diese Seele noch zu tun hatte, war der Wille des einen überweltlichen Gottes, den sie doch selber nach ihrem Bilde geschaffen hatte. Hier setzt die Entwicklung der eigentlichen orientalischen Erlösungsreligion ein, die in ihren typischen Vertretern sich immer wieder darum bemüht, die Spannung zwischen dem Ich und Gott aufzuheben, die unendliche Kluft zu überspringen, durch seelisches Training den Gott in sich hinabzuziehen oder sich in der Ekstase in seine grundlose Fülle hineinzustürzen: die Erlösungsreligion des orientalischen Typus und die Mystik fordern sich gegenseitig, ja sie sind zwei Namen für dieselbe Sache.

Der Durchbruch zu diesem Individualismus von spezifisch religiösem Gepräge findet nun, so seltsam das klingen mag, in verschiedenen Ländern Vorderasiens ziemlich gleichzeitig statt. Wenn gleichzeitig mit dem Erstarken der orphischen Bewegung in Griechenland und der Entstehung des Pythagoreismus in Unteritalien bei den Israeliten in Jeremia, Ezechiel und Deuterjesaia der Übergang von der statutarischen Religiosität zur leidenschaftlich persönlichen Frömmigkeit offenbar wird, und wenn gleichzeitig eine so durchaus individuell angelegte religiöse Gestalt wie Zarathustra in Iran sichtbar wird, so läßt sich diese Parallelität zwar noch nicht entwicklungsgeschichtlich erklären, ist aber darum nicht minder eindrucksvoll. Die israelitische Religion ist es, auf deren Boden der religiöse Individualismus in seiner reinsten Gestalt zuerst sichtbar geworden ist. Dies hängt an der einzigartigen Erscheinung des israelitischen Prophetismus, der sich aus dem orgiastischen Taumel seiner kanaanäischen Anfänge, vergleichbar am ehesten mit dem spätern islamischen Derwischtum, nicht einfach durch ethische Sublimierung herausarbeitete, sondern dadurch, daß er in das praktische Leben, in die Politik hineingriff. Indem die israelitischen Propheten, meist der öffentlichen Meinung entgegengerichtet, die Sache ihres Gemeinwesens zu leiten unternahmen, erhob sich ihre Religiosität zu der Höhe eines reinen, sittlich gegründeten Verhältnisses zu dem Gott ihres Volkes, die sie zu einer klassischen Erscheinung der Religionsgeschichte macht.

Nach der Restauration des Gemeinwesens der aus dem babylonischen

Exil zurückkehrenden Juden finden wir entsprechend der Horizont-erweiterung, die sie in der begonnenen Verständigung mit Babyloniern und Persern gewonnen hatten, Regungen eines freien und, im Gegensatz zur ältern israelitischen Entwicklung, über die Grenzen und Ordnungen des jüdischen Gesetzes hinausdenkenden Geistes. Diese Bewegung wurde abgeschnitten einmal durch die Erstarrung der nun mit ängstlicher Bewahrung des Buchstabens geübten Gesetzesreligion, anderseits durch die Reaktion gegen den eindringenden Hellenismus. Wir haben vorhin die gerade bei den Juden stark hervortretenden Einwirkungen griechischen Denkens und ihre literarischen Urkunden erwähnt. Aber der radikale und mit kurzsichtiger Übereilung unternommene Hellenisierungsversuch, den der Seleukide Antiochus Epiphanes im 2. Jahrhundert in Palästina durchführte, ließ die verheißungsvoll beginnende Verständigung zwischen jüdischem und hellenistischem Geist jäh enden. Freiwillig und bewußt schlossen sich die für die weitere Entwicklung maßgebenden geistigen Führer des Judentums von der hellenistischen Welt ab, und sie taten es vollends, nachdem die Römer ihre Hauptstadt zerstört und dem reinen Gottesdienst des zweiten Tempels ein Ende gemacht hatten. Das Judentum lebt in seiner eignen Gestalt nur in den Lehrhäusern von Palästina und Babylonien fort. Der Geist freiwilliger Abschließung und peinlicher Konservierung des Überkommenen griff von hier aus auch auf das Judentum der Diaspora über. Wiederum mag man eine Tragik darin finden, daß das geistig höchst entwickelte Volk des alten Orients nicht nur den Weg zu den Griechen nicht fand, sondern ihn sich selber abschnitt. Auch mit der neuen Bewegung, die in seinem Innern mit dem Auftreten Jesu lebendig wurde, glaubte das Judentum nur so fertig werden zu können, daß es sie aus sich ausschied und alle Brücken zwischen sich und ihr abbrach. Erst viele Jahrhunderte später, als die islamische Theologie sich mit den Mitteln des griechischen Erbes organisierte, als die Juden sie mit Eifer aufnahmen und nach ihrem Vorbild sich eine scholastische Theologie und Philosophie formten, gewann durch dieses trübe Medium der griechische Geist zum erstenmal positive Einwirkung auf die Juden, während noch eine Gestalt wie Philo in ihrer geistigen Entwicklung keinerlei Spuren hinterlassen hat und nur durch seinen allerdings außerordentlichen Einfluß auf die christlich-alexandrinische Theologie in der Geschichte fortlebt.

Die Stellung des Judentums unter den orientalischen Völkern und

in der orientalischen Geistesgeschichte ist, wie sich hieraus ergibt, eine durchaus eigentümliche. Während ihre Nachbarn bei der Berührung mit einer rational überlegenen Kultur dieser verfielen und sich ihr anglichen, haben die Juden zwar zu wiederholten Malen die geistige Überlegenheit einer fremden Kultur erkannt und von ihr gelernt, so im 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert von Babyloniern und Persern, nach der griechischen Eroberung von den Griechen, — aber sie sind so wenig wie die andern orientalischen Völker fähig gewesen, das, was sie den Griechen schuldig geworden waren, anzuerkennen. Während jedoch ihre Nachbarn sich vorbehaltlos dem griechischen Geist ergaben und sich daher in vereinzelter Vertretung zur Höhe humanistischer Gesinnung erheben konnten, haben die Juden in der hellenistischen Zeit das griechische Leben von sich fern gehalten und die Überläufer, die von ihnen zu den Griechen gingen, der Vergessenheit überantwortet. Unter dem Einfluß des Islam holten sie seit dem ausgehenden 8. nachchristlichen Jahrhundert die Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Denken nach. Aber einen Humanismus konnte diese Bewegung nicht wecken. So scheint erst die vierte jüdische Renaissance — wenn wir das Eintreten der Juden in die deutsche Kultur seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, nach ihrem Eintreten in die babylonisch-persische, die hellenistische und die mittelalterlich-islamische, so nennen dürfen — zu einer bewußten Begegnung der Juden mit dem Griechentum auf dem Boden des abendländischen Humanismus führen zu können.

Wir gewahren damit eine in der Geschichte des Judentums seit seiner ältesten Zeit angelegte Zwiespältigkeit. Die israelitische Religion wurde zu dem, was sie war, durch den Kampf der Beduinenreligion gegen die in Kanaan vorgefundene Bauernreligion, den Kampf Jahves gegen Baal. Es ist kein Zweifel, daß diese erste Abtrennung von fremdem Geist für das Israelitentum von rein positiver Bedeutung war. Das gilt aber von den Isolierungen, die sie später vornahmen, nicht mehr. Den von den Propheten erarbeiteten reinen Gottesglauben und die dem Gott der Väter zugewandte Verehrung, die durch Ritualismus und starren Gesetzesfanatismus immer wieder bedroht wurde, aber nicht mehr schwinden konnte, haben die Juden durch die Jahrhunderte nur erhalten zu können geglaubt, indem sie sich von dem fremden Geist so abschieden wie einst vom Baalsdienst. Hier liegt ihre Größe und ihre Beschränkung. Lebendiges Selbstbewußtsein eines Volkstums ist allerdings Voraussetzung seiner

Erneuerung. Aber dies ist nur die eine Quelle einer Renaissance. Dazu muß die Aufgeschlossenheit gegenüber der fremden geistigen Leistung, die unendliche Bereitschaft des Lernen- und Dankenwollens kommen. Diese Bereitschaft haben die Juden bis in die neue Zeit erstickt, um ihr Eigenstes rein erhalten zu können. So ist ihre Existenz das generell unlösbare, aber jedem einzelnen unter ihnen zur Lösung aufgegeben Problem auch der abendländischen Geschichte geworden, ein Problem für sie selber wie für die, unter denen sie wohnen und an deren Kultur sie Anteil nehmen.

Von dem Durchbruch der babylonischen Religion zum soteriologischen Individualismus wissen wir durch die Entwicklung der Ästralreligion im Hellenismus, die Entwicklung des Judentums ist uns durch dessen originäre Quellen bezeugt. Aber schon im Falle der parallelen Entwicklung der persischen Religion, die zu den Mithrasmysterien hinführt, fehlt es an allen direkten literarischen Bekundungen. Nur durch mühsame Kombination einzelner Angaben bei griechischen und römischen Autoren mit autochthonen Überlieferungen über die ältere iranische Religion und vor allem dem reichlichen archäologischen Material, das für den Mithraskult zu Gebote steht, können wir zu geschichtlicher Einsicht in die soteriologische Entwicklungsstufe der persischen Religion kommen. Ebenso steht es nun mit den zahlreichen lokal und landschaftlich gebundenen Kulturen der vorderasiatischen Welt, für die wir dieselbe Entwicklung anzunehmen haben, ohne sie geschichtlich mit Sicherheit erfassen zu können. Dafür können wir aus der Verbreitung der christlichen Religion, aus dem gewaltigen Erfolg, den sie schon vor ihrer Erhebung zur römischen Staatsreligion auf die Völker im Mittelmeergebiet übte, darauf schließen, daß die geistige Entwicklung in allen diesen Ländern in den gleichen Bahnen und zu dem gleichen Ziel verlaufen war. Überall war durch das Zusammenwirken durchbrechender Tendenzen zur Erlösungsreligion mit der Ausgleichung der verschiedenen Kulte und der Zusammenfassung ihres Gehaltes in eine allgemein verständliche und mitteilbare, an griechischem Denken orientierte Weltanschauung der Boden für die klassische Erlösungsreligion vorbereitet, die in sich mit einer einfachen, an anschaulichem Gehalt überaus reichen und ergreifenden Kultlegende eine früh entwickelte Fähigkeit zu rationaler Dogmenbildung und zum Aufbau einer straffen Gemeindedisziplin verband. Obwohl natürlich lokale Verschiedenheiten genug vorhanden waren, sind wir doch zu der Annahme berechtigt, daß sich zur Zeit der beginnenden

Ausbreitung des Christentums in Vorderasien auf dem Boden des Hellenismus eine einheitliche Geisteshaltung verbreitet hatte, die in ihrer Sprache und in ihren Denkvoraussetzungen griechisch war, die sich aber in ihren Idealbildungen von denen des klassischen Griechentums durchaus entfernte. An der Stelle des griechischen Logos, der frei waltenden, alles Wirkliche ergreifenden und keiner Macht außer sich selbst zur Rechenschaft verpflichteten Vernunft, finden wir hier das Ideal der Gnosis, in dem sich der Erlösungsbegriff der Zeit zusammenfaßt. Man ist über die Hoffnung, durch Riten und Kultbräuche die Gnade der Götter und das Heil der Seele erwerben zu können, zu einem reineren Begriff des Gottesdienstes aufgestiegen; aber es ist gerade die Wirkung der griechischen Ratio, daß der Weg zur Erlösung nicht in der spontanen Bewegung des religiös ergriffenen Gemütes, sondern im Denken gesucht wird, in einem Denken allerdings, das sein Ziel in der Erleuchtung, in der wortlosen, übervernünftigen Schau sucht. Dieses Denken und das Wissen von den Heilstatsachen und Heilsgütern, die es vermittelt, heißt Gnosis. Unter dem Begriff der Gnosis, insbesondere wenn wir ihn dem griechischen Logos entgegenstellen, können wir die orientalische Weltanschauung mit einem einzigen Wort begreifen. Und denken wir an das griechische Bildungsideal der Paideia, in der die Beziehungen des Ich auf sein eigenstes Wesen, zu dem es werden soll, sich vereinigen mit denen des Ich zu der Gemeinschaft, der es sich einfügt, und zu den objektiven Werten, denen es sich unterwirft, so können wir ihm im Orient das individuelle Ideal der Soteria, des Heils entgegenstellen, das nun nur den Einzelnen und sein Gottesverhältnis betrifft, das ihm die naturgegebenen Gemeinschaftsbeziehungen, in denen er steht, wesenlos werden läßt, um an ihre Stelle die neue und willkürliche Bindung der durch Gemeinsamkeit der Heilssuche und des Kultes verbundenen Gemeinde treten zu lassen. Das 'Erkenne dich selbst' des griechischen Weisen ist bei den Orientalen bekannt und beliebt, aber wie es verstanden wurde, das geht aus der Fassung hervor, die ihm in islamischer Zeit zuteil wurde und in der man es dem Ali in den Mund legte: Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn. Dieser Spruch ist zu einem Lieblingswort der islamischen Mystik geworden, über das Generationen ihrer Träger meditiert haben.

Schluß folgt

DER ORIENT UND DAS GRIECHISCHE ERBE

VON

HANS HEINRICH SCHAEDE

III

Die Hellenisierung des vordern Orients in seiner geistigen Struktur, die wir bald nach der Wende unsrer Zeitrechnung als im wesentlichen abgeschlossen anzusehn haben, war unwiderruflich. Während bei den Römern die griechische Einwirkung die nationalen Kräfte erst eigentlich entbunden und die Sonderart des Römertums geprägt hatte, finden wir im Orient eine zunehmende Verwischung der einzelnen nationalen Physiognomien, die zwar zum Ganzen der neuen Kultureinheit beitragen, aber in ihr ihre Sonderart einbüßen. Es ist höchst merkwürdig, daß mit der Verbreitung des Christentums, obwohl es die letzten Konsequenzen aus dieser Entwicklung zog und sich so bewußt dem hellenistischen Zeitgeist anpaßte wie keine andre Religion der Zeit, eine rückläufige Bewegung eintritt, in der die nationalen Charaktere wieder deutlicher hervortreten. Dies lag an dem besondern Missionswillen der Christen, jedem Volk in seiner eignen Sprache die frohe Botschaft zu verkünden, nachdem Paulus, der zu den Juden als Jude und zu den Griechen als Grieche zu reden unternommen hatte, auf diesem Wege beispielhaft vorangegangen war. Dazu kamen nach der Errichtung der verschiedenen orientalischen Kirchen ihre bald einsetzenden Autonomiebestrebungen. Die Entstehung der syrischen Bibelübersetzung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bildet den Auftakt einer Bewegung, die sich in der Nationalisierung der koptischen Kirche in Ägypten, der armenischen und der georgischen fortsetzt und ihren charakteristischsten Ausdruck in den beiden syrischen Kirchen findet.

Das Verhältnis der sich entwickelnden christlichen Kirche zum Hellenismus ist ein zwiespältiges; Abwehr und Anpassung an das griechische Erbe laufen nebeneinander her. Die urchristliche Verkündung und auch

die Predigt des Paulus konnten es an rationaler Systematik und Klarheit weder mit der älteren Gnosis noch mit der astralen Weltanschauung aufnehmen. Gegen die griechische Philosophie begann das Christentum im 2. Jahrhundert einen mit unzureichenden Mitteln geführten apologetischen Abwehrkampf. Zum Bewußtsein seiner selbst gelangte es erst, als es seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts seinen ersten großen Kampf, den Kampf gegen die 'Gnosis' im engern Sinn, aufzunehmen hatte. Während man früher aus der Tatsache, daß die Gnosis erst in ihrem Kampf mit der katholischen Kirche geschichtlich sichtbar wird, den Schluß zog, daß sie eine auf dem Boden des Christentums entstandene häretische Bewegung sei, darf heute niemand mehr daran zweifeln, daß sie so alt ist wie das Christentum, ja noch älter. Man kann noch weitergehen und sagen, daß sich die ganze Eigenart des Christentums erst mit seinem Heraustreten aus einer Reihe gleichmäßig gnostisch orientierter Mysterienkulte entfaltete.

Suchen wir die eigentümlichen Voraussetzungen zu fassen, unter denen das Christentum im Unterschied von den Mysterienreligionen der Zeit sich herausgebildet hat, so treffen wir vor allem auf drei Elemente. Die Christen verwandelten zwar die Erzählung vom Leben, Leiden und Sterben ihres Stifters in eine mit Mirakeln und gnostischen Zügen angefüllte Kultlegende, aber sie wichen mit sicherem Instinkt der letzten Konsequenz: der Verflüchtigung seiner historischen Gestalt zum reinen Mythos oder zu einem gnostischen Symbol aus, so daß es in der Folgezeit restaurierenden Tendenzen immer wieder möglich wurde, auf die einfache historische Tatsächlichkeit der Gestalt Jesu zurückzugehen. Die Christen hielten außerdem, so sehr sie die Erlösung in die mystisch-magische Wirkung des Kreuzestodes und der Auferstehung des Gottessohnes setzten, mit gleicher Sicherheit an der Lehre fest, daß die Heilsgewinnung an das Eingeständnis der persönlichen Sündhaftigkeit, an die Läuterung des sündhaften Lebens und an den Glauben an die sündentilgende göttliche Gnade gebunden sei. Darum wurden in der Folgezeit immer wieder beschwerte Gemüter, die über das Problem der unaufhebbaren Spannung zwischen menschlicher Unzulänglichkeit und sittlicher Forderung nicht hinwegkamen, von der christlichen Heilsverkündigung ergriffen, die gerade dem Sünder das Heil durch den Glauben versprach. Endlich unterscheidet sich das Christentum von allen seinen Konkurrenten durch eine früh zutage tretende Fähigkeit zu straffer und sich monarchisch vereinheit-

lichender Organisation, und zwar schon vor dem Durchdringen des Primats des römischen Bischofs. Man hat betont, daß das Christentum keinen gefährlicheren Mitbewerber gehabt hat als die Mithrasmysterien, deren Verbreitung zunächst eine raschere und weiterreichende war als die des Christentums, und deren Träger, zur Hauptsache Angehörige des römischen Heeres, die Verbreitung ihres Kultes besonders wirksam zu fördern imstande waren. Es ist auch kein Zweifel, daß die Reinheit der mithrazistischen Kultlegende, soweit wir sie zu erkennen vermögen, und das hohe sittliche Pathos, das die Mithrasmysterien erfüllte, wohl den Kampf mit christlicher Glaubens- und Sittenlehre aufnehmen konnte. Aber man muß sich dabei vor Augen halten, daß die Gläubigen des Mithras in lose nebeneinander stehenden Mysterienvereinen zusammengeschlossen waren und nicht zur Bildung eines Gemeindeverbandes und einer Kirche aufstiegen. Damit entschied sich der Vorsprung der christlichen Mission.

Es war aber das besonders glückliche Geschick des Christentums, daß es diese seine Eigenart nicht durch Ausscheidung des hellenistischen Elementes entwickelte, wie es das Judentum getan hatte, sondern daß es eine neue und eigentümliche Form des christlichen Hellenismus schuf, die ihm den Weg durch die ganze Oikumene bahnte. Der Kampf mit der Gnosis bedrohte zwar die entstehende Kirche in ihrem innersten Bestande, ermöglichte es ihr aber zugleich, ihren geistig zunächst überlegenen Gegnern ebenbürtig zu werden und sich vom Christuskult zur „christlichen Philosophie“ fortzuentwickeln, als die sie der gnostischen Philosophie gewachsen war. Diese Entwicklung hat das Christentum, wie schon bemerkt wurde, vor allem in der alexandrinischen Theologie des 3. Jahrhunderts durchlaufen. In dem Kampf gegen die Gnosis ging es um Gedeih und Verderb, und so versteht es sich, daß mit andern Elementen des gnostischen Denkens auch die zweifellos in ihm angelegten humanistischen Tendenzen — von denen noch zu reden sein wird — von der Kirche verworfen wurden. Aber dennoch gewann die christliche Theologie nunmehr eine so weitgehende Affinität zum griechischen Erbe, daß in der Folgezeit auf dem Boden auch der östlichen Kirche und kirchlichen Frömmigkeit Männer auftreten konnten, denen man den Namen von Humanisten nicht absprechen wird. Solchen Männern begegnen wir zumal, seitdem die christliche Kirche die Stätten bodenständiger hellenischer Bildung in Kleinasien, Griechenland und Byzanz ergriffen hatte.

Allerdings hat der griechischen Kirche nicht der freie Geist einzelner

humanistisch gesinnter Männer auf die Dauer die Prägung gegeben. Stärker war die Nachwirkung der gnostisierenden hellenistischen Mysterienfrömmigkeit, die im Schoß der orthodoxen Kirche weiterlebte und durch die Versenkung in das neue Mysterium der Menschwerdung Gottes den neuen Frömmigkeitstypus des östlichen Mönchtums schuf. Das Mönchtum konzentrierte sich, in Entledigung von allen weltlichen Bindungen, in Askese und Versenkung, auf eine Heilswahrheit, die sich nicht kürzer und prägnanter zusammenfassen läßt, als es in den Worten des Athanasius geschehn ist: ER ist Mensch geworden, damit wir vergottet würden. Und dieses Mönchtum hat der oströmischen Kirche und ihren slavischen Erben das Gesicht gegeben, bis zum heutigen Tage. Noch die volkstümliche Frömmigkeit der Russen, an der die unruhige und entwurzelte Seele Dostojevskijs Form zu werden suchte, weiß sich in ungebrochener Tradition mit den Heiligen und Glaubenszeugen der alten Kirche des Ostens verbunden. In dieser Tradition ist nun der letzte Funke griechischer Geistesfreiheit erloschen. Sie vermag Asketen und Märtyrer, Styliten und Hesychasten heranzuziehen, aber nicht Menschen zu bilden. Wir denken an die beiden Berge, die sich wie Symbole der östlichen und westlichen Christenheit erheben: dort der Athos, auf den die Augen aller östlichen Christen sich richten, und von dem sie doch nie einen die Kultur, das tätige, schaffensfreudige Leben weckenden Hauch empfangen haben, hier der Monte Cassino, von dem die Lichtbringer der abendländischen Christenheit ausgegangen sind. Was in Byzanz, vom Erbe antiker Philosophie, Rhetorik und Geschichtschreibung gespeist, an humanistischen Kräften lebendig geblieben war, ging mit dem Niedergang von Ostrom verloren, es lebte weder in Trnovo noch in Moskau fort. Die Restauration der antiken Bildung, die im 9. Jahrhundert Photios, die Erneuerung des Platonismus, die im 11. Jahrhundert Psellos repräsentiert, heißen gewiß mit nicht minderem Recht Renaissancen als die karolingische und die ottonische. Aber im 15. Jahrhundert war es so, daß in Rom und Venedig, nicht mehr in Byzanz der herrliche Mann zur Wirkung kommen konnte, der so weise und maßvoll als Kirchenpolitiker wie fruchtbar als Förderer aller Wissenschaften wirkte, ein echter Platoniker und Humanist, der Kardinal Bessarion, dessen Gestalt sich hell von dem Elend der Selbstzerfleischung der letzten Palaeologen und dem Untergang ihres Reiches abhebt.

Die Christen haben im Orient der sie ablösenden islamischen Kultur das griechische Erbe in zweierlei Gestalt vermittelt, einmal als ökumenische

von Ägypten bis nach Persien einheitlich ausgebildete mönchische Frömmigkeit, die aus der Religiosität der Mysterienvereine und hellenistischer Popularphilosophie genährt war, sodann als literarisch fixiertes Corpus spätantiker Wissenschaft und Philosophie. Als Vermittler und Übersetzer wurden besonders die Syrer fruchtbar, und zwar nicht zum wenigsten dadurch, daß sie in ihren Schulen auch die Ausbildung der Ärzte besorgten und diesen den Ertrag des antiken Studiums der Medizin bereitstellen mußten. Als im christologischen Streit des 5. Jahrhunderts die nüchternere, eine nur moralische Verbindung des ewigen Gottessohnes mit dem reinen Menschen Jesus lehrende Christologie des Nestorius der Verurteilung der ephesinischen Synode verfiel, und als sich infolgedessen die ostaramäische Sonderkirche der Nestorianer, deren geistiges Zentrum seit 489 die Schule von Nisibis wurde, auf sich selber stellte, da war es der Geist dieser Kirche, der den Betrieb weltlicher Wissenschaft nicht nur zuließ, sondern rege förderte. Die Tatsache, daß unter den nestorianischen Geistlichen die Perser in nicht geringer Zahl vertreten waren und daß deren beweglicher, stets wissensdurstiger und lernbereiter Sinn sich in der christlichen Kirche freier entfalten konnte als in der zoroastrischen des Sassanidenstaates, darf dabei nicht gering angeschlagen werden. Die persischen Nestorianer spielen in der syrischen Bildungsgeschichte dieselbe Rolle, wie die in ihre Fußtapfen tretenden persischen 'Freigelassenen' in den beiden ersten Jahrhunderten der Herrschaft der islamischen Araber. Das wissenschaftliche Interesse der Nestorianer steckte auch die bald nach ihrer Abspaltung entstandene zweite syrische Sonderkirche der Monophysiten an. Während aber jene vorzüglich medizinische und logische Studien pflegten und sich an Aristoteles hielten, trat bei den Monophysiten ein stärkeres Interesse an neuplatonischer Metaphysik hinzu. •Der bedeutendste und fruchtbarste Übersetzer unter den Syrern, der aus dieser Bewegung hervorgegangen ist, Sergius von Resain († 536), schrieb nicht nur eine zusammenhängende Darstellung der aristotelischen Logik und übersetzte nicht nur außer aristotelischen Schriften die Isagoge des Porphyrius und den Galen, sondern auch die pseudoaristotelische Abhandlung über die Welt und die Traktate des Ps. Dionysius Areopagita.

Aber die Christen waren nicht die einzigen Erhalter des griechischen Erbes. Der Umstand, daß bei den Syrern griechische Astronomie, Astrologie und Alchemie wenig gepflegt wurden, während gerade diese Wissenschaften in der arabisch-islamischen Literatur stark hervortreten, hat erst

in den letzten Jahren die in scharfsinniger Beweisführung gesicherte Erklärung gefunden. Nach ihr hat es im sassanidischen Persien eine zusammenhängende und intensive Tradition hellenistischer Naturwissenschaft gegeben, von der wir zwar infolge des Unterganges des größten Teils der mittelpersischen Literatur keine direkten Zeugnisse mehr haben, von der wir daher auch nicht im einzelnen wissen können, an welchen Stätten und von welchen Männern sie gepflegt wurde, deren Vorhandensein und Erträge aber aus ihrem Nachleben in der arabischen Literatur sichtbar werden. Aus ältern arabischen Schriften können wir weitgehend die ursprüngliche persische Terminologie der genannten Wissenschaften ermitteln, an deren Stelle später arabische Worte gesetzt wurden.

Außer den syrischen Christen und den persischen Gelehrten haben wir noch mit einer dritten Gruppe von Vermittlern griechischer Bildung an den späteren Orient zu rechnen, die an Bedeutung den beiden andern sicher nicht nachsteht und in unserm Zusammenhang deswegen besonderes Interesse beansprucht, weil in ihr humanistische Antriebe stärker als bei jenen lebendig geblieben sind. Wir reden von den Männern, die wir als Träger einer hellenistisch-aramäischen Gnosis bezeichnen und wenigstens an zwei deutlicher erkennbaren Beispielen, an Bardesanes und Mani, studieren können. Wir fassen diese beiden Gestalten näher ins Auge.

Bardesanes, um die Mitte des 2. Jahrhunderts in dem mesopotamischen Edessa, wahrscheinlich von persischen Eltern, geboren, gilt der katholischen Kirche als gnostischer Häretiker. Aber das bei einem spätern syrischen Autor erhaltene Fragment eines kosmogonischen Gedichtes von ihm, der aus seiner Schule hervorgegangene und auch in griechische Überlieferung aufgenommene Dialog über das Fatum und Nachrichten späterer syrischer Schriftsteller gestatten es, das katholische Urteil über ihn zu revidieren. Es ist kein Zweifel, daß er von der nach Edessa vordringenden frühesten christlichen Missionspredigt lebhaft ergriffen wurde und sich mit ihren Inhalten auseinandersetzte. Aber wenn er, wie die Überlieferung will, mit den Führern der neubegründeten Gemeinde in Konflikt geriet und aus der Gemeinde ausgestoßen wurde, so liegt das nur daran, daß er gewissermaßen von außen her an die christlichen Lehren herantrat und sie zwar in seine Weltanschauung hineinzuarbeiten sich bemühte, aber nicht gesonnen war, den bereits gewonnenen und in seinem wissenschaftlichen Gewissen begründeten Standpunkt aufzugeben. Dieser Standpunkt aber ist der der griechischen Wissenschaft. In der Auseinandersetzung mit einem unbe-

dingten Anhänger des astralen Fatalismus führt er den Gedanken durch, daß die Menschen durch Naturveranlagung gleich, durch den Gestirneinfluß verschieden gelenkt sind, daß aber die ihnen verliehene Freiheit zum sittlichen Handeln sie dazu beruft, sich über die naturhaften und astralen Bindungen zu erheben. Er bekämpft die spezielle Lehre der hellenistischen Astrologie, daß die Bewohner einer jeden Erdzone in ihrem Charakter durch die ihrer Zone entsprechenden Gestirnkonstellationen determiniert seien, mit Argumenten, die aus hellenistischer geo- und ethnographischer Forschung geschöpft sind und in ihrer Zuspitzung gegen die Astrologie auf Karneades zurückgehn. — Außer in der Selbständigkeit und inneren Freiheit seiner Problemstellungen und in seinem Anteil an griechischer Wissenschaft erscheint Bardesanes als Humanist auch darin, daß er seinem Volkstum das Bewußtsein seiner Sprache und seiner eigentümlichen künstlerischen Leistungsfähigkeit zu erwecken sucht: er ist der Begründer der syrischen Poesie und ihrer Formen. Was seine Stellung zum Christentum anlangt, so hat er die Lehre von Christus für seine in Form eines Mythos dargestellte Naturphilosophie ausgenutzt, indem er dem zwischen oberer und niederer Welt stehenden Mittler die Züge des christlichen Messias gab. Er stellte, wie eben bemerkt, die Entstehung der Welt in mythischer Form dar. Es ist sicher, daß ihm dabei zwei Vorbilder vor Augen standen, die für die Kosmologie und ihre Darstellung bei den Orientalen überhaupt paradeigmatisch sind: der Schöpfungsbericht der Genesis und die Kosmogonie des Timaios. Zugleich aber gestattete ihm die Wahl mythischer Darstellungsform die Hineinziehung des altorientalischen Mythos, wie wir ihn schon bei Berossos in hellenistisch gemilderter und philosophisch interpretierter Form fanden.

Hellenistische Naturphilosophie, in mythischer Gestalt als kosmogonisches Drama entwickelt, ist den Begründern gnostischer Schulen, die wir mit einiger Deutlichkeit als Persönlichkeiten zu erkennen vermögen, gemeinsam. Was hier von Bardesanes gesagt ist, gilt nicht nur von seinem erfolgreicherem Nachfolger Mani, sondern grundsätzlich auch von Basilides und Valentin. Die bunte Fabelwelt, die sich in ihren Mythen auftrat, hat, wie man weiß, den besondern Unwillen der christlichen Gegner der Gnosis erregt und, was wichtiger ist, den größten Teil ihrer Angriffe auf sich gelenkt. Die christliche Polemik gegen die Gnosis erweckt den bis heute noch nicht überwundenen Anschein, als wäre die Gnosis im wesentlichen kosmogonische Mythologie. Und da die Referate der christlichen Apologeten sich in

erster Linie auf diesen Teil der Systeme ihrer Gegner beziehen, so muß man sich erst mühsam zu der Einsicht durcharbeiten, daß er nicht das Ganze, sondern in ihm nur ein Element, und keineswegs das wichtigste ist. Während das Interesse der Christen sich auf die das Individuum angehenden Heilstatsachen konzentrierte, blieb bei den Gnostikern ein Funke der griechischen Betrachtung des Kosmos in seiner Ganzheit und Einheit lebendig. Griechische Wissenschaft und vor allem griechische Begriffe lieferten ihnen den Rahmen einer umfassenden Deutung des Werdens und des Wesens der Welt mit dem Menschen in ihrer Mitte. Zugleich aber suchten sie in dem großen System geltender Wahrheit, das ihnen vorschwebte, auch der altorientalischen Tradition, soweit sie von ihr Kenntnis hatten, den gebührenden Platz zu erhalten. Sie waren von der Überzeugung durchdrungen, die wir schon erwähnten, daß die Wahrheit der in uralter Zeit an ihre Vorväter ergangenen Offenbarung keine andre sein könne als die der Griechen. So kam für sie alles auf den Versuch an, beides in Einklang miteinander zu bringen. Dafür bot sich ihnen, zumal nach dem Vorgang des platonischen und des alttestamentlichen Vorbildes, die Stilform des kosmogonischen Mythos.

Bardesan's Wirken wurde durch die pietistische Reaktion innerhalb der edessenischen Kirche im 4. Jahrhundert vernichtet. Es wird uns überliefert, daß in der klassischen Landschaft allen gnostischen Sektentums, im südlichen Babylonien, auch die Tradition des Bardesan's noch Jahrhunderte lang und bis in islamische Zeit lebendig geblieben sei. Aber unmittelbarer und stärker lebte sein Geist in Mani fort, der, gleich ihm von persischem Geblüt und vornehmer Herkunft, nun im 3. Jahrhundert das großartige System seiner Weltdeutung schuf und es zugleich zum Inhalt einer neuen Missionsreligion machte, die sich trotz allen Verfolgungen in wenigen Generationen durch die Mittelmeerwelt und zugleich im persischen Osten ausdehnte. Je weiter wir in dem Verständnis der von seinen Werken und der Literatur seiner Kirche erhaltenen dürftigen Fragmente und der gegnerischen Berichte vordringen, desto deutlicher erkennen wir, daß er allerdings der Vollender der Gnosis ist und die von ihr zusammengetragene Weisheit enzyklopädisch zusammengefaßt hat. Daß die Grundlagen seiner Systembildung der ihm von Bardesan's vermittelten hellenistischen Naturphilosophie entstammen, leidet keinen Zweifel mehr. Die neuesten Untersuchungen über die Eschatologie des Poseidonios zeigen dem Kenner der manichäischen Überlieferung, daß in ihr bis ins Einzelne Gedanken

des Poseidonios erhalten sind. Daneben hat Mani von seinem philosophischen Standpunkt aus das Ganze der religiösen Überlieferung, die ihm zugänglich wurde, zu einer Einheit zusammenzufassen gesucht und in seinem Weltbild, wieder nach dem Vorbild des Bardesanes, aber über ihn hinausführend, der Gestalt Christi eine zentrale Stellung angewiesen. Seine Lehre ist im Westen eine zeitlang geradezu die Geheimreligion der gebildeten Christen geworden, während sie im fernen zentralasiatischen Osten, in der Konkurrenz mit der buddhistischen Mission, buddhistische Stilelemente in sich aufgenommen und, in der Anpassung an das Denkvermögen türkischer Barbaren, ihr ursprüngliches philosophisches Ethos eingebüßt hat. Unter östlichen Ianiern, Chinesen und Türken konnte sie nicht das bleiben, was sie in ihren Ursprüngen auf dem Boden des hellenistisch gebildeten Aramäertums gewesen war. Aber in seinem babylonisch-mesopotamischen Stammlande bewahrte der Manichäismus seine ursprüngliche philosophische Struktur, und zwar mit solcher Entschiedenheit, daß sowohl die mythologische Stilisierung wie auch die von Mani geschaffene Christologie allmählich dahinter zurücktraten. Im Kampfe mit dem Manichäismus dieser Entwicklungsstufe beobachten wir die beginnende islamische Theologie und können seine philosophische Eigenart aus ihrer Polemik erschließen.

IV

Christliche Syrer, zoroastrische Perser und Gnostiker auf aramäischem und iranischem Boden haben den Muslimen das griechische Erbe vermittelt. Neben ihnen nehmen eine eigentümliche Stellung die Harranier ein, die Gelehrten der mesopotamischen Stadt Harran, in der seit uralter Zeit astrale Kulte gepflegt wurden und in der, unangefochten von allen Stürmen, die über Mesopotamien hingen, das Erbe der Chaldäer, die Astralreligion, bis in die islamische Zeit fortlebte, zusammen mit der Pflege hellenistischer Wissenschaften. Allerdings macht das, was wir bei spätern islamischen Schriftstellern über den Gestirnkult der Harranier lesen, einen bedenklich romanhaften Eindruck, aber fest steht, daß diese Stadt eine kulturgeschichtliche Enklave darstellt, in der sich sehr alte Denkformen bis in späte Zeit retteten. Ihre Gelehrten hatten auch in geistigen Beziehungen mit Ägypten gestanden, und eine Schöpfung des ägyptischen Synkretismus, die hermetische Literatur, hatte wie bei den Manichäern so auch bei den

Harraniern Aufnahme gefunden und setzte sich hauptsächlich durch deren Vermittlung noch in der islamischen Literatur fort.

Die geistige Kultur des Islam ist islamisierter Hellenismus. Was die Araber in die von ihnen eroberten Kulturprovinzen an neuen geistigen Kräften mitbrachten, war begrenzt genug. Die Glaubenslehre des Koran war aus einem nichts weniger als systematischen Geist hervorgegangen. Obwohl von Gehalten christlicher und jüdischer Frömmigkeit angeregt, war sie doch noch ohne alle philosophische Vertiefung, und was ihren soteriologischen Gehalt angeht, von ausgesprochener Dürftigkeit. Die koranische Sittenlehre und das in den nächsten Generationen nach Muhammed entwickelte religiöse Gesetz lassen einen tieferen ethischen Schwung vermissen; es fehlt ihnen an pädagogischen Werten: was sie zu erzeugen vermochten, und was sie tatsächlich auch allein erzeugen wollten, war legales Verhalten, nicht eine neue Gesinnung. Die christliche Idee der sündentilgenden göttlichen Gnade ist dem ältesten Islam fremd.

In zweierlei Formen war das Christentum lebendig in den Ländern, in die der Islam eindrang: als theologische Systematik und als mönchische Frömmigkeit. Beide waren sowohl an rationaler Durcharbeitung wie an religiösem Gefühlsgehalt dem ältesten Islam durchaus überlegen. Es konnte nicht ausbleiben, daß in den Gemütern der für die neue Religion gewonnenen Bekenner — es waren sehr reale Vorteile, die zur Annahme des Islam bewegen konnten — der Rhythmus der besiegten Religionen lebendig blieb, zumal da der neue Glaube ihr religiöses Bedürfnis nicht erfüllen konnte. Zusammen damit wirkte das Beispiel der in den für den Islam neu-gewonnenen Ländern überall weiterbestehenden christlichen Klöster und des Anachoretentums. Der Islam, seit seinen Ursprüngen und im Geist seines Verkünders zu einem Maß von Anpassung an die Umwelt befähigt wie keine andre Erlösungsreligion, mußte unter diesen Einwirkungen neue Formen der Frömmigkeit und Theologie entwickeln.

Wir betrachten zunächst die vorzugsweise nach christlichem Vorbild erfolgte Umgestaltung der innern Seite des Islam, seiner Frömmigkeit. Die neuen Formen, die sich hier bildeten, werden unter der gemeinsamen Bezeichnung der islamischen Mystik oder des Sufismus zusammengefaßt — Sufis, Wollträger nannten sich die ältesten Vertreter dieser neuen Frömmigkeit, die nach dem Muster christlicher Mönche schlichte, wollene Gewänder trugen. Die islamische Mystik hat mannigfache Wandlungen durchgemacht, ihr Weg hat sie von den asketisch-pietistischen Anfängen bis hart an die

Grenze pantheistischen Gefühlsüberschwanges geführt. Sie hat sich außerdem nach ihren wesentlich emotionalen Anfängen immer stärker intellektualisiert und ihre Vollendung in dem weitschichtigen und wilden gnostischen System des Ibn al-Arabi im 13. Jahrhundert gefunden. Aber in ihren Ursprüngen ist sie die unter verändertem dogmatischen Überbau fortlebende vorislamische Frömmigkeit, die sich nun eines neuen heiligen Buches, des Koran, bemächtigt und in seiner Sprache ihr Wesen auszusprechen versucht. Die eigentliche Entwicklung der islamischen Mystik vollzog sich in Babylonien, dem Irak der Araber, also auf dem Boden aramäischen Mönchtums und gnostischen Sektierertums.

Das wesentlich Neue, das die islamische Glaubenslehre im Gegensatz zur christlichen brachte, war die Ausscheidung des Mittlergedankens und der Mittlergestalt. Viele Richtungen der islamischen Religion haben sie nachträglich zu erneuern gewußt, indem sie auf den Propheten selber, jedoch ohne den entscheidenden Schritt zu seiner Vergöttlichung zu tun, die Attribute der Mittlergestalt aus den älteren Erlösungsreligionen übertrugen. Weiter ist man in gewissen, ursprünglich wesentlich politisch eingestellten, später sich mit gnostischen Ideen erfüllenden Sektenbewegungen des Islam gegangen: hier steigerte sich die Verehrung des Ali, als des einzigen legitimen Nachfolgers des Propheten, und seiner Nachkommen bis zur Vergöttlichung. Die klassische islamische Mystik hat eine Mittlergestalt nicht geschaffen. Sie konnte sich daher in der mystischen Versenkung nur auf Gott unmittelbar richten und die Einigung mit ihm erstreben. Grundgedanke aller islamischen Frömmigkeit, sowohl der legalistischen wie der mystischen, ist die Idee der absoluten Einheit und Einzigkeit Gottes. Auch die Mystik stellte diese Idee in den Mittelpunkt. Was sie anstrebte, war die möglichst reine, von jeder Bindung an Außergöttliches freie Versenkung in die Gotteseinheit, bis zu dem Punkt, an dem die Individualität des sich Versenkenden für Augenblicke aufgehoben wird und dem Eintreten des göttlichen Wesens an die Stelle des menschlichen Platz macht. Aus einem solchen Erlebnis der Ekstase rührt der Ruf des Halladsch her: Ich bin Gott, — dieser Ruf, der ihn das Leben kostete und mit dessen Deutung das Denken ernster Muslime bis in die Gegenwart nicht fertig wird. Die strengere Theologie und die sich ihr anpassende Mystik lehnte mit Entschiedenheit die Möglichkeit von zwei Formen mystischen Erlebens ab und verwarf das Streben nach ihnen und den Anspruch, sie erreicht zu haben, als ketzerisch: die 'Vereinigung' (ittihad) und die 'Herabkunft' (hulul); jene wird erklärt

als Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen in der Individualität des Mystikers, diese als Eintreten des Göttlichen in das Menschliche. Man hat längst erkannt, daß diese beiden Bestimmungen nichts andres sind als sinngemäße Umformungen der von den beiden syrisch-christlichen Kirchen vertretenen Auffassungen vom Wesen Christi: während die Monophysiten die Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in Christus zu einer Einheit lehrten, vertraten die Nestorianer das Eintreten der Gottessohnschaft in den Menschen Jesus. Dieser Sachverhalt ist sehr merkwürdig und kennzeichnend; er lehrt die Vertrautheit der islamischen Theologen mit Grundgedanken der christlichen spekulativen Theologie, und zugleich die besondere Eigentümlichkeit der islamischen Mystik: in ihr stellten sich, infolge des Fehlens eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, für die Individualität des Mystikers selber die Möglichkeiten der Beziehungen zu Gott her, die nach der christlichen Theologie zwischen Christus und Gott bestanden.

Während in der christlichen Kirchengeschichte die Entwicklung des Dogmas schon zu einem festen Lehrbegriff geführt hatte, als die Ausbildung des Mönchtums und seiner Frömmigkeit einsetzte, ist es der islamischen Entwicklung wesentlich, daß die Ausbildung einer neuen Dogmatik und die einer neuen Frömmigkeit gleichzeitig beginnen und getrennt nebeneinander verlaufen. Dazu kommt das Fehlen einer disziplinierenden und Auswüchse des mystischen Enthusiasmus abschneidenden kirchenregimentlichen Autorität, wie sie in den christlichen Kirchen gegeben war. Daher erklärt sich die früh einsetzende Entartung der islamischen Mystik zu intellektualistischer, auf Heiligung des Lebens und der Seele verzichtender Gnosis, die Verbindung von Mystik und magischen Praktiken aller Art, die Deklassierung der mystischen Gemeinschaften zu dem nichtsnutzigen, aller sozialen Entwicklung feindlichen Derwischtum späterer Jahrhunderte.

Will man eine Weltanschauung kurz charakterisieren, so fragt man nach den in ihr entwickelten Lebensidealen. Zwei auf der sozialen Stufenleiter einander entgegengesetzte Lebensformen sind es, die in der islamischen Welt zu Idealen erhoben sind: der Herrscher, dessen Idealbild nicht nur in einer umfangreichen Fürstenspiegelliteratur gezeichnet, sondern von bereitwilligen Lobrednern auf jeden islamischen Herrscher ungeachtet seiner Person übertragen wird, und ihm gegenüber der Bettler, der bei völliger Bedürfnislosigkeit und Freiheit von der Welt an dem innern Reichtum seiner Seele genug hat — beide für die Entwicklung der Kultur und des sozialen Lebens gleich unproduktive Gestalten

Wie in der islamischen Mystik in ihren schlichteren Anfängen christliche Mönchsfrömmigkeit weiterlebte, so ist die islamische Theologie durch die Hellenisierung des im Koran niedergelegten Offenbarungsgutes zustande gekommen. Während die Forschung bis vor kurzer Zeit für die früheste Ausbildung der rationalen Theologie im Islam auf spätere Vertreter einer Vermittlungstheologie angewiesen war, die der ältesten Entwicklung polemisch gegenüberstanden, haben zwei in den letzten Jahren erschlossene originale Traktate von Theologen des 9. Jahrhunderts gelehrt, daß die eigentliche, über die Ordnung und Erklärung der im Koran enthaltenen Sätze hinausgehende Ausbildung einer islamischen Theologie nicht durch immanente Entwicklung, sondern durch von außen kommenden Zwang hervorgerufen worden ist. Daß im syrischen Damaskus durch die Berührung zwischen Christen und Muslimen in den Letzteren Gedanken über gewisse theologische Grundprobleme und ihre im Koran nicht zur Klarheit gebrachte Lösungen erweckt wurden, war schon seit einiger Zeit bekannt. Aber nicht Syrien, sondern Babylonien ist die eigentliche Heimat der islamischen Theologie, ebenso wie der Mystik, und hier waren es nun, wie wir neuerdings gelernt haben, nicht sowohl Christen, als vorzüglich 'Dualisten', d. h. einerseits Zoroastrier, anderseits Vertreter gnostischer Anschauungen, in erster Linie Manichäer, die kraft ihrer höheren gedanklichen Schulung und dialektischen Überlegenheit den Muslimen Not machten und sie zur Ausbildung einer Apologetik zwangen. Aus dieser Apologetik ist die islamische Theologie hervorgegangen. Die Gegner der Muslime, für die sich das Theodizee-Problem, die Frage nach den Gründen für das Vorhandensein des Bösen in der Welt, durch die Annahme des Dualismus zwischen göttlicher und teuflischer Schöpfung löste, wiesen die Muslime hartnäckig auf Schwierigkeiten hin, die sich aus dem von ihnen angenommenen Nebeneinanderstehn eines absolut weisen und gütigen Gottes und des Übels in der Welt ergaben. Die muslimischen Theologen mußten nun auf die Frage nach dem Wesen Gottes, nach dem Verhältnis seiner Einheit zur Vielheit seiner Wirkungen, seiner Güte und Allmacht zu dem Leiden und der Sündhaftigkeit der Kreatur, seiner schlechthinnigen Weltüberlegenheit und Geistigkeit zu der sinnlich-materiellen Schöpfung logisch haltbare Antworten finden, mit denen sie ihren Gegnern gegenüber treten konnten. Nicht geringere Schwierigkeiten machte ihnen die Vereinigung des Gedankens der Ewigkeit Gottes mit der Zeitlichkeit der geschaffenen Welt — ein Problem, das sich für ihre Gegner dadurch löste, daß sie

die zeitlich geschaffene Welt als Werk der finstern Mächte ansahen — und endlich das Verhältnis zwischen der sich auf Alles erstreckenden göttlichen Vorsehung und der sittlichen Freiheit des Menschen. Aufgrund der neuerschlossenen Quellen läßt es sich jetzt im einzelnen verfolgen, wie die älteren islamischen Theologen zunächst mit ganz unzureichenden logischen Mitteln arbeiteten und sich durch die Diskussion mit den dialektisch geübteren Gegnern bis zu den absonderlichsten Konsequenzen treiben ließen, wie sie dann allmählich einzelne hellenistische Begriffe als logisches Rüstzeug aufnahmen und sich endlich dazu verstanden, in die Schule der hellenistischen Logik zu gehen, um sich für den Abwehrkampf zureichend auszurüsten. Damit war der Grund zum Aufbau einer mit hellenistischen Mitteln operierenden islamischen Theologie gelegt.

Man muß sich hier wieder vor Augen halten, daß die Rezeption des hellenistischen Erbes im Islam fast auf der ganzen Linie unter reinen Nützlichkeitsgesichtspunkten erfolgte, wie schon der eben besprochene Fall lehrt. Die Theologen brauchten dialektische Waffen für ihre Apologetik, die neuen Herrscher brauchten wissenschaftlich gebildete Ärzte, Goldmacher und Horoskopsteller. Die zahlreichen Übersetzungen, die hauptsächlich im 9. Jahrhundert vorgenommen wurden und den Arabern die Werke der hellenistischen Wissenschaft teils aus den Originalen, teils aus syrischen und persischen Zwischenübersetzungen vermittelten, zeigen in ihrer überwiegenden Mehrheit schon durch die lässige äußere Form, daß sie zu bloßen Nutzzwecken hergestellt wurden, daß keine humanistischen Gesinnungen ihre Entstehung begleiteten. Wie weit sind wir hier von der lebhaften und bewußten Bemühung der Römer um die griechische Sprache, um die Entwicklung eigener Denkformen nach griechischen Vorbildern entfernt. Die Araber hatten, schon in den historischen Überlieferungen der vorislamischen Zeit, eine Kunstprosa von hoher Vollendung geschaffen. Aber keiner der Übersetzer hat es versucht, in seiner Arbeit die Eleganz und Ausdrucksfülle dieser Prosa auch nur anzustreben. Wir haben es mit „Verdolmetschungen“, nicht mit Übersetzungen zu tun.

Auf einem dritten Gebiet — von der Fortsetzung der hellenistischen empirischen Wissenschaften bei den Muslimen reden wir hier nicht weiter — zeigt sich ein lebendigeres Verständnis für den Eigenwert und die erzieherische Kraft des griechischen Erbes: auf dem Gebiet der Philosophie. Wir würdigen zum Schluß einige ihrer älteren Vertreter. Es war das Schicksal der islamischen Philosophie wie der islamischen Wissenschaft im allgemei-

nen, nach verheißungsvollen Anfängen in Traditionalismus, in einem kraftlosen Epigonengeist zu enden, der sich nur noch Weiterüberlieferung, Kommentierung, kompendiöse Zusammenfassung des von den Vorgängern Erarbeiteten zutraute. Der um die Wiederherstellung des reinen Aristotelismus verdiente Averroes ist zwar als Vermittler an das Abendland geistesgeschichtlich fruchtbar geworden, steht aber in seiner Zeit und in seiner Kulturgemeinschaft isoliert und ohne Wirkungen. Die der islamischen Kultur gemäße Verarbeitung des spätantiken philosophischen Erbes war schon von Avicenna geschaffen worden.

Aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts haben wir sichere Zeugnisse von dem Bestehn einer philosophischen Gemeinschaft in Basra, der „Lauteren“. Ungeachtet ihrer allem Anschein nach politisch-geheimbündlerischen Tendenz ist das von ihnen aus 51 Abhandlungen zusammengestellte Corpus für uns eine unschätzbare Quelle der Erkenntnis dessen, was in ihrer Zeit an hellenistischer Wissenschaft vorhanden und für die Muslime assimilierbar war. Wir finden darin auf der Grundlage der systematisch abgehandelten aristotelischen Logik einen cursus completus der spätantiken Schulwissenschaft, mit starkem Hervortreten astrologischer und zahlenkabbalistischer Interessen. Die Tendenz des Ganzen ist gnostisch-soteriologisch: Befreiung der Seele aus ihrer Knechtung durch die Sinne und die weltlichen Bindungen, ihre Anleitung zum wahren Wissen und dadurch ihre Vorbereitung zur Befreiung von der Materie. Die Überlegenheit der griechischen Wissenschaft steht den Verfassern über jedem Zweifel fest. Sokrates wird als Weiser neben Jesus von ihnen in den höchsten Ehren gehalten. Einen Inbegriff ihrer weitschichtigen, wortreichen und stark erbaulich gefärbten Belehrung kann man in ihrer Aufstellung des Ideals menschlicher Bildung sehn. Der vollkommene Mensch soll danach ostpersischer Abstammung sein, arabisch seinem Glauben nach, Anhänger der hanefitischen Rechtsschule, von irakischer Bildung, erfahren wie ein Hebräer, ein Jünger Jesu in seinem Wandel, fromm wie ein syrischer Mönch, ein Grieche in den Einzelwissenschaften, ein Inder in der Deutung der Geheimnisse, endlich aber ein Sufi in seinem ganzen Geistesleben. Hier sind mit einer seltenen Klarheit die tatsächlichen Elemente der islamischen Bildung zum Bewußtsein gebracht.

Ein Denker von viel ausgeprägterer Eigenart der wissenschaftlichen Haltung und der philosophischen Gesinnung ist Razi, der Rhases der lateinischen Übersetzer, der mit Recht als der größte Arzt der Muslimen gilt. Er

will als Philosoph Platoniker sein und spricht von Platon mit der größten Verehrung, sowie er nicht müde wird, die Griechen als das weiseste Volk zu preisen. Als Arzt ist er Galen-Schüler, aber zugleich auf nüchterne Empirie gerichtet. Er pflegt, durch seine Stellung als Direktor eines Krankenhauses in Bagdad begünstigt, die klinische Beobachtung, er stellt pharmazeutische Versuche an, sucht aber zugleich den Krankleiten durch hygienische Vorkehrungen und Diätetik vorzubeugen. Seine Naturphilosophie, die allerdings dem orthodoxen Islam als arge Verirrung erscheinen mußte, setzt neben Gott noch vier ihm gleich ewige Prinzipien, die Urmaterie, die Urseele, Raum und Zeit. Daß er darin von manichäischer Spekulation abhängig ist, hat ein späterer hervorragender islamischer Gelehrter, der der wissenschaftlichen Bedeutung Razis voll Rechnung trägt, zu Recht behauptet.

In Avicenna († 1037) vollendet sich, wie schon bemerkt wurde, die hellenistische Philosophie des islamischen Typus. Er zeigt sich schon als Charakter und Mensch jenseits aller humanistischen Gesinnung: als geschickter und skrupelloser Staatsmann, als universal gebildeter Gelehrter und praktisch tätiger Arzt, daneben allen sinnlichen Genüssen hemmungslos frönend, hat er die erstaunliche Zahl seiner philosophischen und medizinischen Enzyklopädien, Kompendien, Lehrgedichte, mystischen Traktate geschaffen. Sein philosophisches System ist von einer bewundernswerten logischen Präzision und Differenziertheit. Aber mit lebendiger Wissenschaft, mit echter Bildung hat es nichts mehr zu tun. Sein Wissen, seine dialektische Gewandtheit sind erstaunlich, aber sein Werk ist Kompilation. Wie er es versteht, mit der Lehre des universalen, aktiven Geistes, von dem die individuellen Geister Teile sind, die Annahme einer individuellen Unsterblichkeit, mit der Behauptung einer in der Zeit erfolgten Schöpfung den Gedanken der Ewigkeit der Welt zu verbinden, das mag man als artistische Kunstfertigkeit bewundern. Aber von ihr und von der mit kaltem Intellekt konstruierten Mystik, in die seine Systembildung ausläuft, nimmt man ungerührt Abschied. In Avicenna hat die islamische Philosophie, wie von allen zugestanden wird, ihren Höhepunkt erreicht — wir können nicht daran zweifeln, daß dieser Höhepunkt zugleich das Ende echten Philosophierens bedeutet.

Wir stehen am Ende. Die islamische Kultur ist in späterer Zeit von neuen, noch unverbildeten Völkern aufgenommen worden, unter denen die Türken voranstehn. Es ist die besondere persische Form der islamischen

Kultur, die sowohl von den östlichen Türken wie von den osmanischen im Westen aufgenommen wurde, und es ist in beiden Fällen reizvoll, den Ernst und die Sachlichkeit zu beobachten, mit der die Türken von ihren bewunderten Lehrmeistern zu lernen bemüht sind. Aber was sie von ihnen erfahren konnten, das war eine längst zum virtuosen Spiel entartete, bis zur Formlosigkeit raffinierte und dekadente ästhetische Bildung, kein Humanismus. Als die islamischen Völker im 19. Jahrhundert begannen, sich der übermächtig werdenden europäischen Zivilisation durch Aneignen ihres Ertrags zu erwehren, waren es wieder in erster Linie nur die nutzbaren Güter abendländischer Kultur, die sie sich zu eigen machten. Zur humanistischen Idee, zum Rückweg über die in den Islam aufgenommene und in ihm verbrauchte hellenistische Tradition zurück zum echten Griechentum und zu seiner Bildungsidee ist der moderne Islam noch nicht gelangt, wenn sich auch, nach dem Urteil von Kennern, im ägyptischen Modernismus verheißungsvolle Ansätze dazu zeigen. Aufgabe der Europäer, sofern sie Lehrer und Berater der Muslime sein wollen, ist es, ihnen den Weg zu weisen. Denn es ist sicher, daß es für die Orientalen keinen andern Weg zu entwicklungsfähiger Bildung und Gesittung gibt, als den Weg der abendländischen Menschheit: den Weg zu den Griechen.

HELLENISTISCHE UND RÖMISCHE GRABBAUTEN

VON

FRIEDRICH MATZ

Allem Wandel des Stilempfindens und des Geschmackes zum Trotz wirken die Trümmer der antiken Grabbauten in der römischen Campagna auf die Generationen der Romfahrer von heute mit derselben Stärke und Eindringlichkeit, wie sie es nun schon mehrere Jahrhunderte hindurch getan haben. Entschließt man sich aber einmal, bei diesem ganz allgemeinen, sei es malerischen, sei es romantischen Eindruck nicht stehen zu bleiben, und versucht es, die besondere Sprache zu verstehen, die diese Ruinen als Denkmale ihrer Zeit reden, so stößt man sofort auf beträchtliche Schwierigkeiten. Nicht nur, daß sie als Architekturgebilde dem Bereiche derjenigen Kunst angehören, die überhaupt die sprödeste für den Menschen von heute ist; als Schöpfungen römischer Architektur unterliegen sie dazu noch ganz besonders ungünstigen Bedingungen. Fehlt es doch, abgesehen von verschwindend geringen Ausnahmen, auf dem ganzen Gebiet bis auf den heutigen Tag noch an solchen Aufnahmen, die den gegenwärtigen Anschauungen entsprechen und für uns die wissenschaftliche Verwertung eines solchen Monuments überhaupt erst ermöglichen. Dieser Zustand, der in der geschichtlichen Entwicklung der Altertumswissenschaft seine guten Gründe hat, wäre hoffnungslos, und man müßte von vornherein darauf verzichten, aus den Grabbauten der Kaiserzeit für die Geschichte der Architektur etwas lernen zu wollen, wenn nicht den so mangelhaft überlieferten Stoff auf der andern Seite eine Eigenschaft vor allem Ähnlichen auszeichnete, die, wo nicht alles, so doch vieles wieder gut macht: das ist seine Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit. Es ist möglich, hier Reihen zu bilden, in denen sich die einzelnen Glieder gegenseitig ergänzen und berichtigen.

Eine zweite Schwierigkeit hat ebenfalls in der besonderen Situation der römischen Kunstgeschichte ihren Grund. Wie mehr oder weniger eigentlich jedes römische Kunstwerk, so treten auch die in Rede stehenden

fast alle irgendwie in griechischem Gewande auf. Die hellenistische Überlieferung gilt es also von Fall zu Fall festzustellen und von dem römischen Monument loszulösen, nicht um ihrer selbst willen — denn dann behält man nur traurige Reste in der Hand —, sondern im Gegenteil, um das darunter pulsierende Leben fühlen zu können, um das wirklich Schöpferische, nur dieser Zeit Eigene zu erfassen. Und wenn das möglich ist, dann muß auch für das Problem, das im Mittelpunkt der Kunstgeschichte des ausgehenden Altertums steht und das die Umwandlung der antiken Formen- und Ideenwelt in die der Neuen Zeit betrifft, mit Hilfe dieses reichen Materials etwas zu gewinnen sein. In der Tat kommt eine stattliche Anzahl von erhaltenen Grabbauten aus hellenistischer Zeit einem solchen Versuch in der glücklichsten Weise entgegen.

Damit ist ein Weg, der dem Verständnis der römischen Mausoleen näherführen kann, vorgezeichnet. Es gilt zunächst die hellenistischen Typen zu sammeln und zu bestimmen. Für die Entwicklung der Kaiserzeit haben diese dann auszuscheiden. Sie wird vorläufig nur mit Hilfe des aus hellenistischer Tradition nicht abzuleitenden Restes aufgebaut werden können. Der Wert jener vorweg ausgeschiedenen Masse für die römische Kunstgeschichte, der hohe Grad eigenen Charakters, der auch dort vorhanden sein mag, soll damit nicht in Frage gestellt werden. Aber hier, wo nur ein kurzer Überblick gegeben werden kann, ist die Beschränkung auf die Typik im weitesten Sinne des Wortes geboten. Nur die allgemeine Bauidee, das Verhältnis der äußeren Körperform des Gebäudes zur Raumgestaltung in seinem Innern, und die damit zusammenhängenden Fragen sollen ins Auge gefaßt werden. Proportionierung und Dekoration vermögen Stilkriterien von viel größerer Feinfühligkeit zu liefern, bleiben hier aber wegen der in der Überlieferung gegebenen Schwierigkeiten von vornherein unberücksichtigt.

Aber nicht bloß ein reiches kunstgeschichtliches Material von außerordentlichem Wert ist uns in den antiken Grabbauten erhalten, sondern sie stellen auch eine sehr interessante religionsgeschichtliche Denkmälergruppe dar. Der Totenglaube in seinen verschiedenen zeitlichen und örtlichen Wandlungen findet in ihnen eine getreue Spiegelung, und es müßte möglich sein, ein Stück seiner Geschichte an ihnen abzulesen. Nur scheint sich dem die für diesen Vorstellungsbereich so charakteristische Zähigkeit im Festhalten alter Form entgegenzustellen. Denn was Erwin Rohde mit Beschränkung auf das Griechische und wesentlich an den literarischen

Zeugnissen hierüber beobachtet hat, gilt auch für die monumentalen und für die gesamte griechisch-römische Welt des späten Altertums: „In der Vorstellungswelt des griechischen Volkes stand in der Spätzeit seiner Reife der Glaube an das Fortleben der menschlichen Seele nach dem Tode des Leibes auf allen Stufen der Entwicklung und Ausgestaltung, die er im Laufe der Zeit erreicht hatte, zugleich und nebeneinander in Geltung.“ Hier liegt zunächst eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit. Faßt man sie aber ins Auge, so zeichnet sich der Gang der Untersuchung nur um so klarer ab: aus der Fülle der Erscheinungen gilt es, allein das jeweils für die einzelnen Epochen Neue herauszustellen. Dann hat man aber auch das gute Recht, hieran und nur hieran den Gang der Entwicklung abzulesen. So ist auch durch diesen inhaltlichen Gesichtspunkt der oben vorgeschlagene Weg gefordert. Das spezifisch spätantike Element, das zu erfassen wir uns anschicken, muß durch Ausscheiden des Älteren soweit eingekreist werden, bis es gewissermaßen von selber in die Erscheinung tritt.

Es empfiehlt sich, den Ausgangspunkt dafür in möglichst weitem Abstand zu wählen und sozusagen im Gegenpol der antiken Welt mit dem klassischen Typus des griechischen Grabmonuments zu beginnen, wie ihn der athenische Friedhof vor dem Dipylon in einer Reihe schöner Anlagen aus dem 5. und 4. Jahrhundert darstellt. Ein charakteristisches Beispiel ist das Grab der herakleotischen Flüchtlingsfamilie (Abb. 1). Von der Straße aus sah man eine Stützmauer und darüber in ziemlich freier Anordnung eine Reihe von marmornen Stelen und Lekythen mit den Grabschriften und mit Reliefschmuck. Dahinter, in der Erdaufschüttung, die durch die Quadermauer vorn terrassenartig abgestützt wurde, ruhten in schlichten Steinsarkophagen die irdischen Reste der Beigesetzten. Der Grabhügel, der Tymbos oder das Choma, wie die Griechen sagten, und die Stele oder ein anderer malartiger Gegenstand sind also die Elemente dieser Anlagen. Als Raumform tritt das Grab gar nicht in die Erscheinung, und von architektonischer Ausgestaltung kann kaum die Rede sein.

In erster Linie ist es der Bildhauer, der hier zu Worte kommt. Am liebsten verewigt er den Dahingeshiedenen in seiner vollen leiblichen Schönheit und Kraft; gern hält er auch das Beisammensein der Familienglieder im Bilde fest. Von einem Glauben an ein Fortleben nach dem Tode, von Jenseitshoffnungen spricht nichts. Im Gegenteil, das Geheim-

nis der durch nichts zu überbietenden Wirkung dieser Grabreliefs liegt gerade darin, daß das spezifisch hellenische, diesseitige Lebensgefühl hier angesichts des Todes eine so ganz reine Prägung gefunden hat und

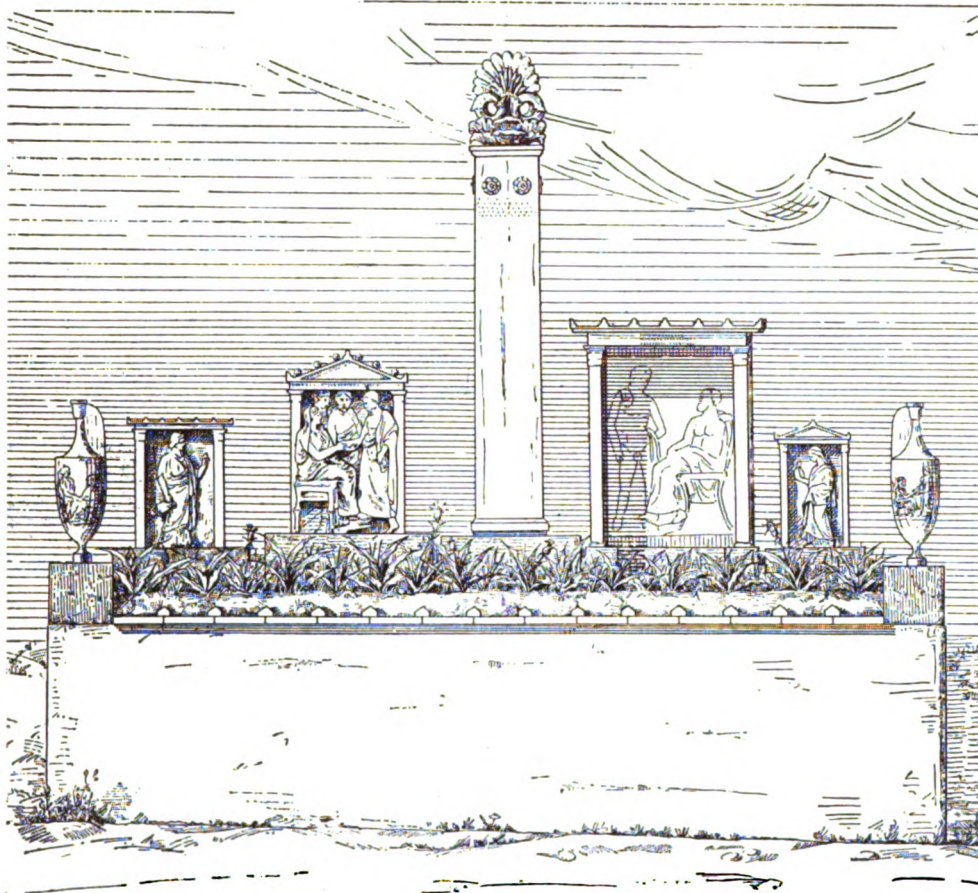


Abb. 1. Athen, Kerameikos. Grabanlage der Herakleoten. Rekonstruktion von Brueckner.

damit ein Menschentum, das in dieser reinen Form nur einmal in der Welt und nur hier in die Erscheinung getreten ist.

Aus derselben Anschauungswelt ist auch das andere Element dieser attischen Grabanlagen, der Tymbos, zu verstehen. Wohl ist er sozusagen die elementarste aller Grabformen, in vorgeschichtlicher und geschichtlicher Zeit fast überall vorhanden und darum nicht der Exponent einer einzigen Idee. Aber hier in der griechischen Welt treten alle übrigen Vorstellungen, die mit ihm verbunden sein können, zurück hinter seiner nächstliegenden, ganz schlichten Bedeutung als Erinnerungsmal, als

dauerndes Gedenkzeichen dafür, daß dem Abgeschiedenen die *νόμιμα* zuteil geworden sind, und daß er nun hier seine Grabesruhe gefunden hat.

In der denkbar einfachsten Form erhebt sich ein solcher Grabhügel, aus Erde aufgeschüttet, noch heute inmitten des Schlachtfeldes von Marathon. Vom 4. Jahrhundert an aber ist zu beobachten, wie das alte Choma eine besondere architektonische Ausgestaltung erfährt. Das Monument,

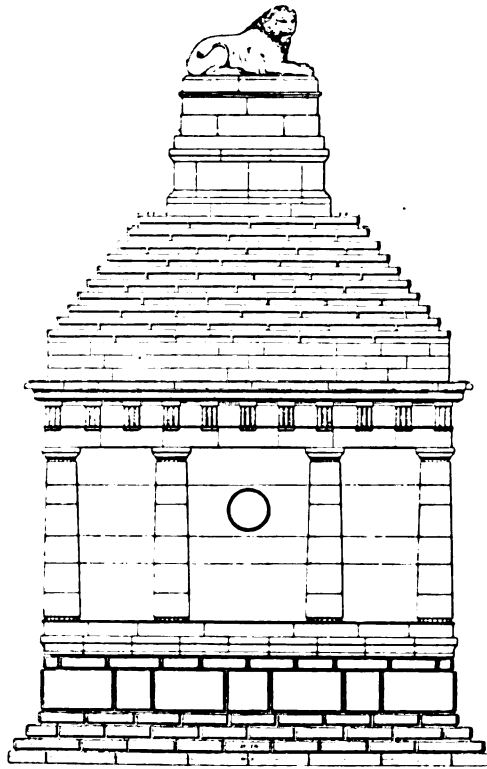
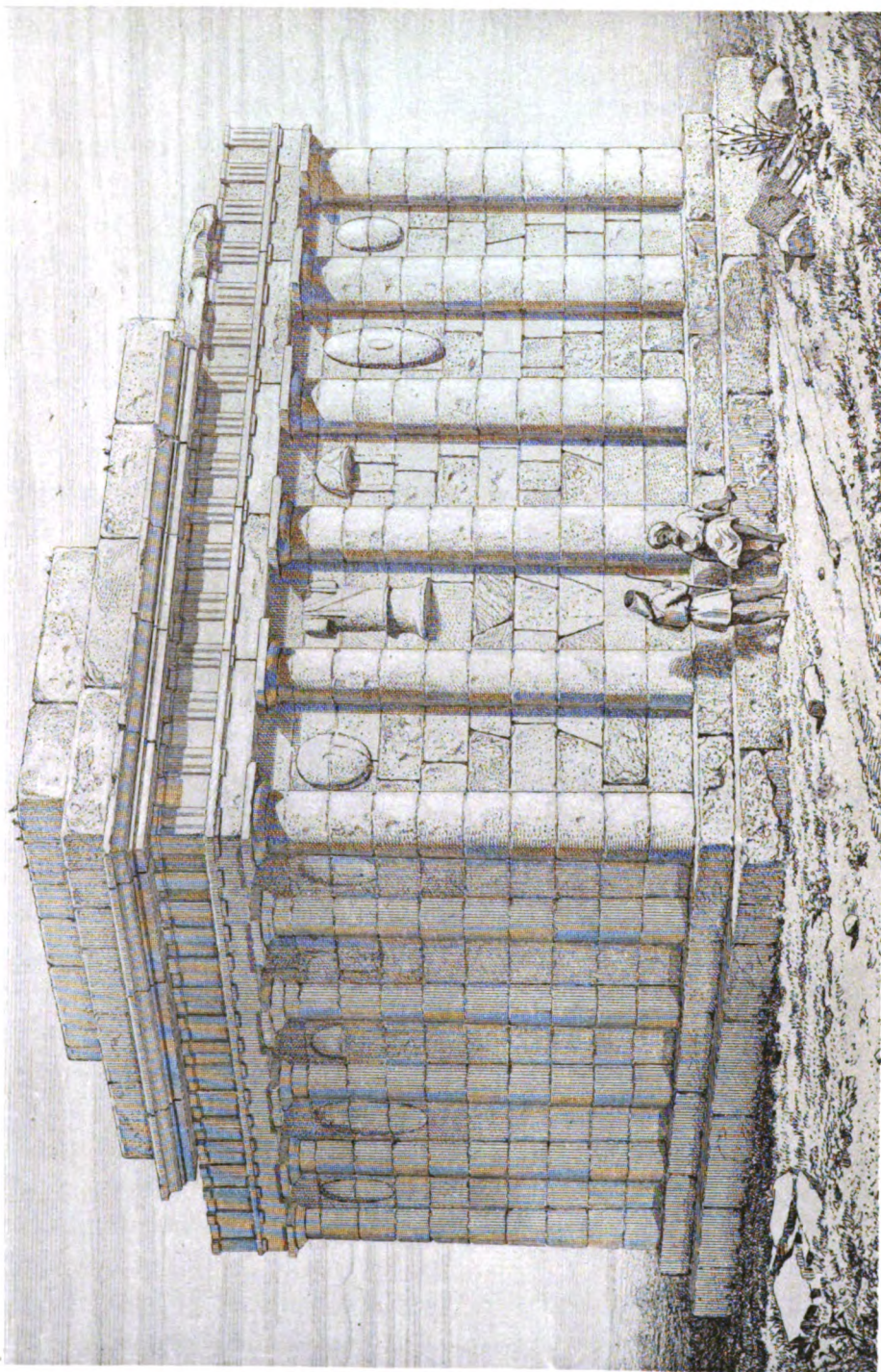


Abb. 2. 'Löwengrab' bei Knidos.
Rekonstruktion von Newton.

das den in der Schlacht bei Knidos 394 gefallenen Athenern an Ort und Stelle errichtet wurde und unter dem Namen des Löwengrabes bekannt ist, stellt das früheste Beispiel dafür dar (Abb. 2). Das Ganze ist jetzt aus Haustein — Kalkstein mit Marmorverkleidung — aufgeführt und gliedert sich in einen Sockelteil und eine Stufenpyramide darauf, die von einem ruhenden Marmorlöwen gekrönt wird. Das Innere war von außen unzugänglich, ein Hohlraum, in dem sich die Beisetzungen befunden haben mögen, der aber in erster Linie konstruktiven Erwägungen und nicht dem Wunsche, ein Gruftgewölbe zu schaffen, sein Dasein verdankt. Den Sockel schmückten dorische Halbsäulen mit ihrem Gebälk. Damit tritt die spezifisch griechische Tektonik auch hier in die Erscheinung. Selbst in dieses rein

körperliche, massive Gebilde wird ein Kräftespiel von Stütze und Gestützttem hineingesehen, und man ist bemüht, das durch die architektonische Dekoration zum Ausdruck zu bringen.

Der Typus muß in hellenistischer Zeit weit verbreitet gewesen sein. Ein Grabmal des beginnenden 1. Jahrhunderts v. Chr. im syrischen es-Suwêdâ hat ihn noch ganz rein erhalten (Tafel 27). Denn durch die Veränderung der Proportionen wird der Baugedanke nicht betroffen. Auch die beiden mächtigen numidischen Königsgräber, der noch im 2. Jahrhundert entstandene Médracen und das sogenannte 'Grab der Christin'



GRABBAU BEI ES-SUWÊDÂ, SYRIEN. NACH DE VOGUÉ

(Abb. 3), das zu Beginn des 1. Jahrhunderts erbaut ist, setzen diese Form voraus und übertragen sie auf den alteinheimischen runden Tumulus. Außerdem erinnert der spiralig gewundene Gang, der im Innern des 'Grabmals der Christin' zur Grabkammer führt, so lebhaft an das römische Hadriansmausoleum, daß man ein gemeinsames Vorbild voraussetzen muß. Als dieses ist bereits von Hermann Thiersch mit überzeugenden Gründen das große Ptolemaiermausoleum des Philadelphos, das sogenannte Sema in Alexandrien, nachgewiesen. Seinen äußeren Aufbau wird man sich entsprechend vorzustellen haben.

Eine Grabkammer ist dem griechischen Tumulus von Haus aus fremd. Sie fehlt in Knidos und es-Suwêdâ so gut wie in Marathon. Erst in den Königsgräbern zu Alexandria und in Numidien erscheint sie. Dementsprechend gibt es ursprünglich in diesen Anlagen auch keine Türen. Von den genannten hat sie nur das 'Grab der Christin'. Da sind es aber Scheintüren.



Abb. 3. 'Tombeau de la Chrétienne', Algier. Nach Gsell.

Der wirkliche Eingang ist unterirdisch und versteckt angelegt. Im Médracen liegt die Kammer in der Höhe der dritten Stufe des konischen Teiles. Ihr Zugang war aber durch die Blöcke zweier Stufenringe maskiert, und um hineinzugelangen, mußte man erst einige von diesen entfernen. Ursprünglich ruht eben der Tote unter dem Hügel in einem schlichten Erdgrab oder in steinerner Lade, wie es vor dem Dipylon zu beobachten war.

Ebensowenig gibt es in Griechenland in einer Felswand angelegte Kammergräber vor dem Hellenismus. Es läßt sich vielmehr beobachten,

wie dieser Typus seit dem 4. Jahrhundert von den Ländern an der Peripherie, namentlich von Makedonien und Kleinasien aus, ins griechische Gebiet eindringt.

Im 12. Buch der platonischen Nomoi wird ein solches Grab geschildert, wie es uns von da ab in zahlreichen, zum Teil sehr schönen Beispielen erhalten ist: in einem Choma eine gewölbte und gemauerte Gruft mit steinernen Klinen darin. Und Karl Gustav Vollmoeller hat sehr feinsinnig diese Stelle in den Entwicklungszusammenhang eingeordnet: besonders verdiente Bürger sollen durch eine solche Beisetzung geehrt werden. Sie ist also von Plato noch als etwas Besonderes, als etwas Seltsames empfunden worden.

Derselbe Forscher hat auch gezeigt, wie die Kline im Grabe, die erst Schaubett bei der Prothesis, dann Ruhelager des Toten ist, allmählich eine weitere Bedeutung annimmt als die Lagerstatt der heroisierten Seelen, die man sich auf ihr trinkend und schmausend vorstellte.

Innerhalb eines griechischen Vorstellungskreises im weiteren Sinne des Wortes stehen wir damit noch durchaus. Aber der Unterschied von den klassischen Grabmälern des Kerameikosfriedhofes ist doch ein beträchtlicher. Es ist eben der Geist des Hellenismus, der aus diesen Anlagen zu uns spricht.

Nicht weniger verschieden von den Gräbern des griechischen Mutterlandes der klassischen Zeit ist ein zweiter Typus, der im westlichen Kleinasien und auf den davorliegenden Inseln seine Heimat hat und sich von der hellenistischen Zeit ab über die ganze antike Welt verbreitet findet. Es ist das der auf einem Sockel ruhende, mit flachem Giebeldach und Eckakroteren ausgestattete freistehende Sarkophag.

Was bedeutet diese seltsame Aufstellung? Denn normalerweise würde doch der Sarkophag, so sollte man meinen, unter der Erde stehen müssen, wie es in dem Beispiel aus Athen der Fall war, oder zum mindesten in geschlossener Gruft, wofür es auch an Beispielen aus dem griechischen Gebiet nicht fehlt. Was bedeutet diese Sargform überhaupt?

Denn wir kennen Sarkophage aus der Antike von sehr verschiedener Gestalt. Abgesehen von den Formen eines Altars, die hier nicht in Frage kommen, können sie auch die einer Kline oder einer einfachen Lade annehmen, oder endlich sie können als verkleinerte Häuser ausgestaltet sein. Welche dieser Vorstellungen kommt hier in Frage?

Der Gedanke an ein Totenbett scheidet für den Typus aus. Die

immer wiederkehrende Form des Daches und der Dekoration, die, wenn sie vorhanden, stets alle vier Seiten gleichmäßig berücksichtigt, sprechen dagegen. Auch die hölzerne Lade kann nicht, oder doch nicht

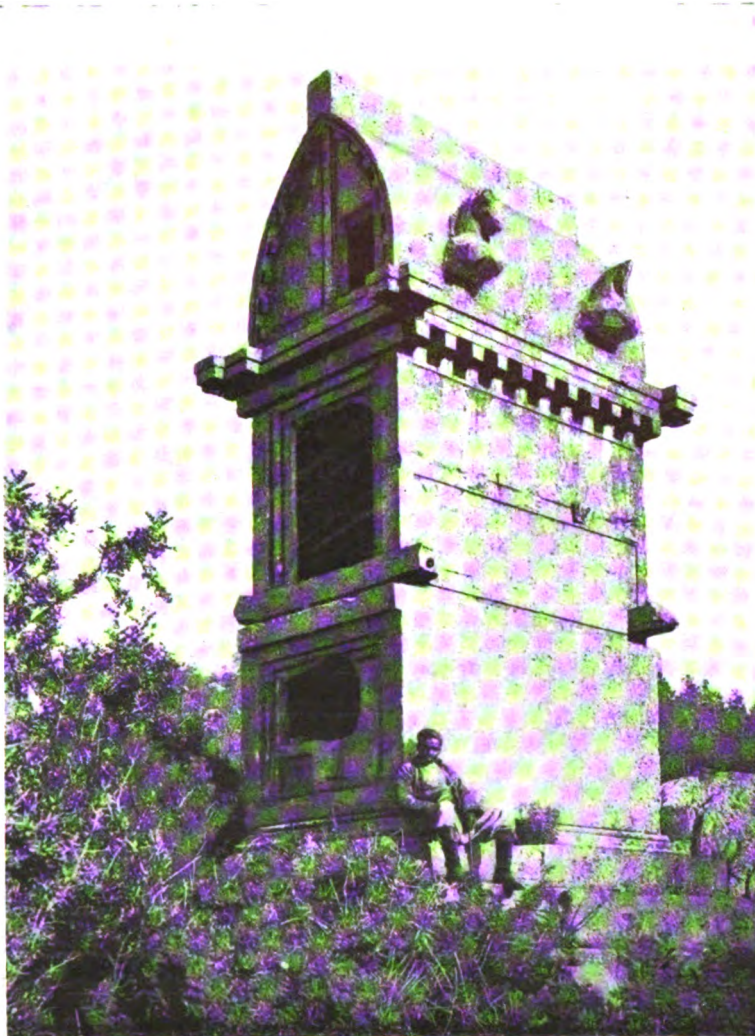


Abb. 4. Grabmal bei Limyra, Lykien.

allein, das Prototyp gewesen sein. Wie käme es sonst, daß immer wieder die Seiten mit einer plastischen Scheinarchitektur, bestehend aus Halbsäulen und einem Gebälk, ausgestattet werden? Das früheste Beispiel hierfür stellt ein marmornes Exemplar auf Samos dar, das noch in archaischen Formen gehalten ist. Schon hier ist sichtlich der Sarg als Behausung

für den Toten gedacht. Noch eindringlicher veranschaulicht diese Vorstellung im 4. Jahrhundert der schöne Sarkophag aus Sidon mit den rings um dieses Totenhaus angeordneten trauernden Frauen. Da baut sich die ganze Komposition auf dieser Idee auf. Deren Weiterleben im Hellenismus bezeugen einige entsprechend dekorierte Holzsärge aus Südrußland. Und wie festgewurzelt sie gerade in Kleinasien war, sieht man an den Säulensarkophagen der Kaiserzeit, die sich von hier aus über das ganze Gebiet des Imperiums verbreitet haben.

Dazu kommt, daß unter den lykischen Pfeilergräbern bereits in rachaischer Zeit solche Anlagen in Form von hochgestellten Sarkophagen (Abb. 4) abwechseln mit anderen, die deutlich die Gestalt des einheimischen Holzhauses nachbilden.

Vor allem aber sind aus demselben Gebiet, in dem diese Sarkophaggräber beheimatet sind, auch sonst eine Anzahl von Totenhäusern im eigentlichen Sinne des Wortes bekannt, die für jene in ihrem Schmuck und in der Art ihrer Aufstellung die Vorbilder gewesen sein müssen. Das Nereidenmonument im lykischen Xanthos aus dem Ende des 5. Jahrhunderts ist unter den bekannten Beispielen das früheste für die Ausgestaltung einer solchen Anlage mit echt griechischen Architekturformen. Ein gutes halbes Jahrhundert später errichten die griechischen Baumeister Pytheos und Satyros im karischen Halikarnaß für König Maussollos jenes von dem ganzen Altertum bestaunte Wunderwerk, das nun der Gattung den Namen gibt (Abb. 5). Daß es an Vorbilder von der Art des Nereidenmonuments, die in der Nachbarschaft vorhanden waren, anknüpft, ist längst festgestellt worden. In hellenistischer Zeit wird dann die Reihe fortgesetzt durch das sogenannte Ehrenggrab im Hofe des Rathauses zu Milet. Die Elemente seines Aufbaus sind dieselben wie bei den beiden zuletzt genannten Werken; denn für die Annahme einer Freitreppe, mit der ein Rekonstruktionsversuch den Bau ausstatten möchte, gibt der Befund keine ausreichenden Gründe, und eine solche Anlage würde sich an keinen der bekannten Gräbertypen anknüpfen lassen.

Hellenistisch ist auch eine Anzahl stattlicher Anlagen in der Nekropole von Kyrene, die erst jetzt anfängt, der Forschung zugänglich zu werden. Sie wirken wie riesige Sarkophage (Abb. 6). Denn die Peristasis fehlt oder ist auf einen Kranz flacher Pilaster reduziert. Der Sockel und der von außen meist nicht zugängliche hausartige Aufbau darauf sind aber auch hier die beiden wesentlichen Elemente.

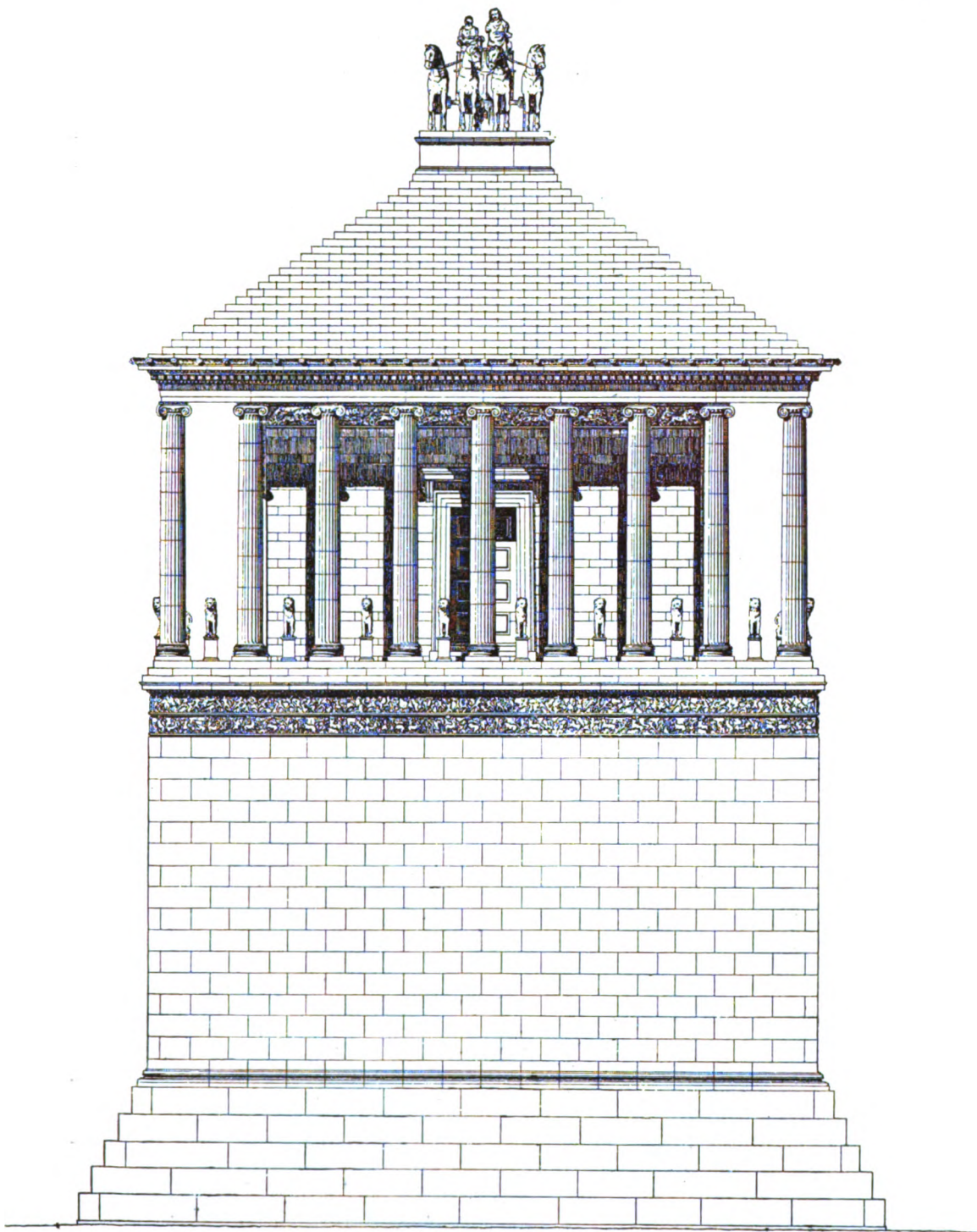


Abb. 5. Maussolleion in Halikarnaß. Rekonstruktion von Krischen.

Und das gleiche gilt von dem sogenannten Grabmal des Theron vor dem Südtore von Akragas (Abb. 7), das nicht jünger sein wird als das zweite vorchristliche Jahrhundert. Auch hier hat der Aufbau geschlossene Wände, und nur die vier Scheintüren in deren Mitte führen ein neues Motiv ein. Auch unter den wenigen erhaltenen stadtrömischen Mausoleen aus republikanischer Zeit hat eines diesen Typus. Es ist dies das Grab des Bibulus,

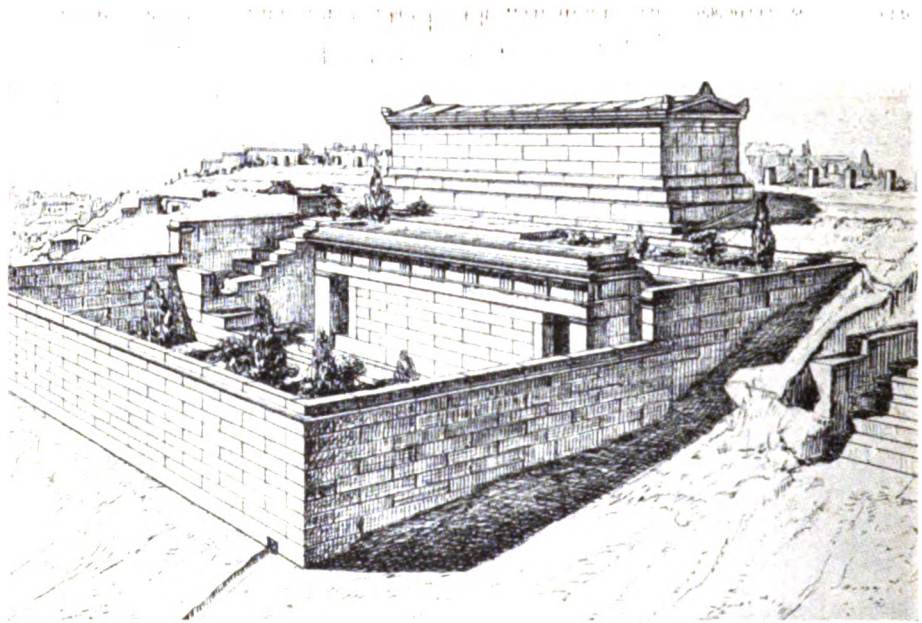


Abb. 6. Grabanlage bei Kyrene. Rekonstruktion von Maioletti.

das heute im Schatten des Monumento Nazionale ein bescheidenes Dasein fristet (Abb. 8). Drei Seiten des Aufbaus hatten Pilasterarchitektur mit Scheintüren. An der völlig zerstörten Front werden zwei Freisäulen zwischen zwei Dreiviertelsäulen zu ergänzen sein.

Allen diesen Anlagen, den freistehenden hausartigen Sarkophagen sowie den richtigen hochgestellten Mausoleen, ist also der Aufbau aus den gleichen Elementen gemeinsam und damit der gleiche Baugedanke. Der Unterbau ist stets als massiver Sockel gekennzeichnet, und vor allem dadurch ist das darüber errichtete Haus für den Toten scharf und eindrucksvoll von der Welt der Lebenden getrennt. Es ist hoch über sie hinausgehoben und durch keine sichtbaren Treppen zugänglich. Türen fehlen in der Regel. Wo sie wirklich oder scheinbar vorhanden sind, haben

sie keine Verbindung mit dem festen Boden. Fenster kommen nicht vor. Denn dieses Haus ist — abgesehen von den frühen lykischen Beispielen —



Abb. 7. Girgenti, 'Grab des Theron'.

überhaupt nicht den Häusern der Lebenden nachgebildet, sondern den Heiligtümern der Götter und Heroen.

Hier haust der Tote, fern von den Lebenden und meist hoch über deren Treiben hinausgehoben. Er ist der Welt entrückt, ein Heros.

Es ist also die Entrückungsidee, die gerade der hellenistischen Zeit so geläufige Vorstellung von der Heroisierung des Toten, der dieser Typus

ebenso wie der des Kammergrabes seine Verbreitung verdankt. Im Gegensatz zum Mutterlande, wo sich in den älteren Grabanlagen nichts derartiges ausspricht, muß im kleinasiatischen Griechentum diese Idee schon früh

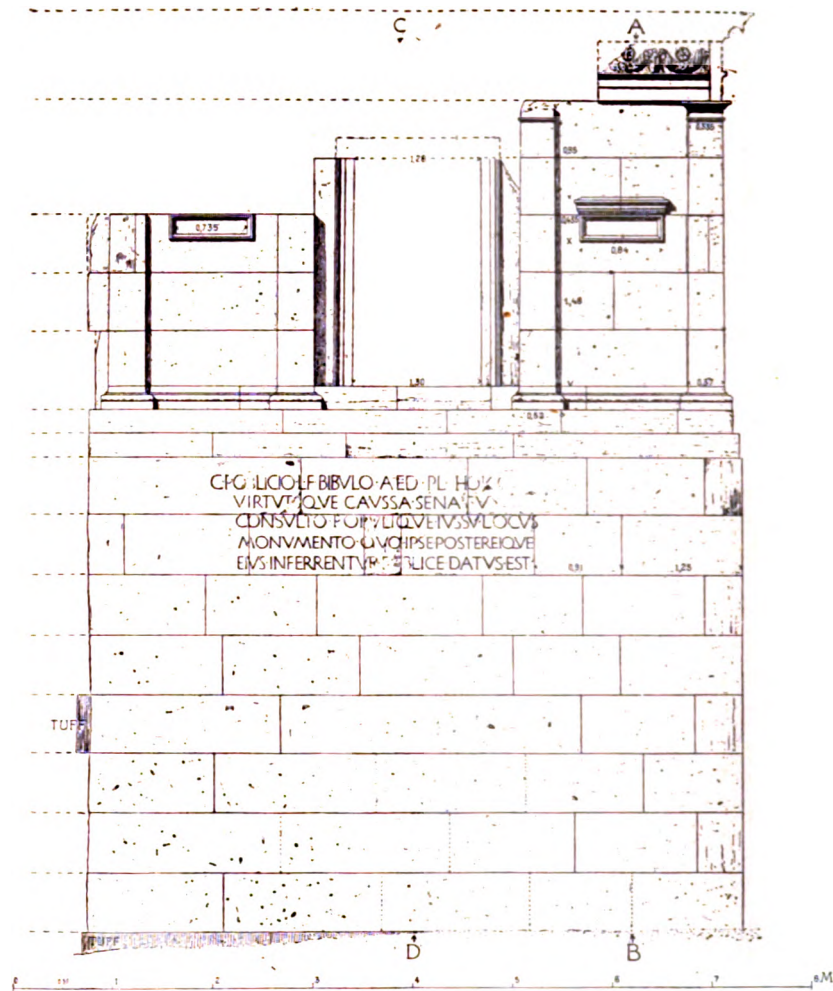


Abb. 8. Rom, Grab des Bibulus. Nach Delbrueck.

lebendig gewesen sein, und man wird sich vorzustellen haben, daß der Einfluß alteinheimischen Totenglaubens sich darin geltend macht. Innerhalb der persischen Grabarchitektur, die sonst nur Kammergräber mit Felsfassaden und Grabtürme kennt, steht das Kyrosgrab zu Pasargadai vereinzelt da, während seine Ähnlichkeit mit dem zuletzt besprochenen Typus zu groß ist, als daß es nicht genetisch von ihm abgeleitet werden

müßte. Das würde dafür sprechen, daß dieser Typus auch in Kleinasien bereits im 6. Jahrhundert vorhanden war.



Abb. 9. Jerusalem, 'Absalomsgrab'.

In der Kaiserzeit hat die in Rede stehende Form des Heroons sich noch der größten Beliebtheit erfreut. Sowohl für den hochgestellten Sarkophag wie auch für den eigentlichen Mausoleumstypus lassen sich aus Rom und aus den Provinzen zahlreiche Beispiele zusammenstellen. Es ist das einer der Fälle, wo man besonders gut das oben bereits festgestellte zähe

Festhalten an einmal in Übung gekommenen Formen auf dem Gebiete der sepulkralen Architektur beobachten kann. Bei der nachher zu stellenden Frage nach den spezifisch kaiserzeitlichen Schöpfungen auf diesem Gebiet kann die ganze Gruppe daher unbedenklich ausscheiden.

Einen besonderen Beitrag zur Geschichte der antiken Grabarchitektur liefert das syrische Gebiet, das daher nicht übergangen werden darf. Nahezu alle Typen, die im Bereich der griechisch-römischen Welt je geschaffen wurden, lassen sich in der Kaiserzeit auch hier nebeneinander beobachten.



Abb. 10. Grabmal bei Brâd, Syrien.

Dazu treten zwei neue, die mit dem Mausoleum von Halikarnaß scheinbar große Ähnlichkeit haben, die aber den dort vorhandenen Elementen ein so wesentlich anderes Verhältnis untereinander geben, daß eine ganz andere Bauidee zugrunde liegen muß.

Das noch in hellenistische Zeit gehörige sogenannte Zachariasgrab im Kidrontale bei Jerusalem vereinigt in sich nur die beiden oberen Elemente des Mausoleums, indem es sich aus einem kubischen Bauglied mit Scheinpterion und einer Pyramide darauf zusammensetzt. Und auch bei dem benachbarten sogenannten Absalomsgrab (Abb. 9), das zeitlich ihm nahesteht, fehlt der ungegliederte Sockel. Über dem würfelförmigen, gleichfalls durch eine Pilaster- und Säulenarchitektur gegliederten Untersatz ist hier

zunächst eine schlichte Attika angeordnet und darüber auf einem Tambour eine konische Bekrönung. In beiden Fällen fehlt also die zum Wesen des Mausoleumstypus gehörige Hochstellung.

Eher könnte man dessen drei Hauptglieder wiedererkennen in einem andern, gerade in Syrien während der Kaiserzeit besonders beliebten Typus, der hier durch ein Beispiel aus Brâd erläutert sein möge (Abb. 10). Da ist aber der Mittelteil, der dort das Haus des Toten darstellte, von ganz anderer Art. Die Wände haben sich geöffnet, und was von ihnen übriggeblieben ist, sind nur die Eckpfeiler, die durch Bogen oder durch ein gerades Gebälk unter sich verbunden werden und den pyramidenförmigen Aufsatz frei schwebend über sich tragen.

Also nicht so sehr auf die Darstellung des Totenhauses kommt es diesen Anlagen an wie auf die Verbindung jenes konischen oder pyramidenförmigen Aufsatzes mit einem irgendwie architektonisch verzierten Sockel. Sie sind nicht so sehr raumumschließende Gebäude wie kubische Male. Man sieht das be-



Abb. 11. Grabdenkmäler bei Marathus, Phoinikien.



Abb. 12. Grabmal bei Marathus, Phoinikien.

sonders gut an dem noch ganz in syrischer Tradition stehenden sogenannten punischen Mausoleum bei Dougga in Tunis, das gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. erbaut wurde. Ein stattlicher zippenartiger Aufsatz krönt das Ganze und läßt das Mittelgeschoß darunter nur als einen Teil des hier besonders reich gestalteten Sockels empfinden.

Glücklicherweise kann man auch den zugrunde liegenden Baugedanken wirklich fassen, weil in der archaischen Nekropole des alten Marathus an der nordsyrischen Küste das Prototyp dieser Monumente sich in mehreren schönen Beispielen erhalten hat (Abb. 11, 12). Hier sind es mächtige Monolithe, die über den im Felsen darunter angelegten Höhlengräbern

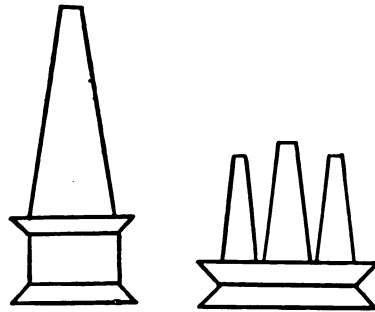


Abb. 13. Reliefdarstellungen von 'Massebenaltären' aus Petra und Lilybaeum.

stehen und die sich ebenso wie jene späteren Grabbauten in Sockel und Aufsatz gliedern. Auch bei ihnen wechselt schon die eckige Form mit der runden. Wir wissen ferner, daß das Adonisgrab zu Byblos eine ähnliche Gestalt hatte, und kennen aus zahlreichen Gräbern des syrisch-phoinikischen Kulturkreises jene von Kurt Galling als Massebenaltäre gekennzeichneten Gebilde, die aus einer Basis mit einem oder mehreren konischen Aufsätzen darauf bestehen und

damit die Gestalt der Zippen von Marathus im kleinen wiederholen (Abb. 13).

Diese Verhältnisse sind eindeutig. Es kann sich um nichts anderes als um Denkmäler eines primitiven Seelenmaterialismus handeln, der sich das Fortleben der Seele nur im Anschluß an die Existenz eines konkreten Gegenstandes vorzustellen vermochte. Während in Ägypten der durch die Mumifizierung erhaltene Leichnam selber dazu diente, ist es hier in Syrien das steinerne Mal, das über oder vor dem Grabe errichtet wird und Kult genießt, weil die Seele des Toten in ihm ihren Sitz hat oder doch unter Umständen dahin zurückkehren kann.

Im Gräberkultus der Etrusker findet man nun ebenfalls den konischen oder pyramidenförmigen, auf kubischem Untersatz stehenden Zippus als eine häufige Form. Daneben gibt es dort eine Anzahl von Basen mit polierten schwarzen Steinen darauf, gleichfalls sepulkral verwandt und offenbar von derselben Bedeutung. Der eben vorgelegte Zusammenhang berechtigt jetzt dazu, hier punischen Einfluß zu sehen. Und das wirft

mit einem Schlage Licht auf die bisher noch unerklärte Form eines schönen kaiserzeitlichen Grabmals an der Via Appia zwischen Albano und Ariccia, das auf einer Basis fünf solcher Konen vereinigt (Abb. 14). Daß es etruskische Vorbilder gehabt haben muß, hat man aus seiner Verwandtschaft mit dem durch Plinius nach Varro geschilderten Porsennagrab längst gesehen. Die Ähnlichkeit mit den syrischen und punischen 'Massebenaltären' ist



Abb. 14. Grabmal bei Ariccia.

schlagend. Der ursprüngliche Sinn der Form braucht darum den Erbauern dieses Grabes keineswegs mehr bewußt gewesen zu sein. Die Annahme eines gewissen Geschmacks für das Altertümliche erklärt ausreichend die Wahl des Motives.

Denn wenn es auch möglich war, die Herkunft des syrischen Grabbautypus und seinen ursprünglichen Sinn festzustellen, so bedingt das keinesfalls, daß dieser Sinn mit dem Typus während seiner ganzen Lebensdauer verbunden geblieben ist. Sicher hat er im hellenistischen Ideenkreise ein richtiges Heroon dargestellt. Gerade aus dem kaiserzeitlichen Syrien

kennen wir eine Anzahl von Grabbauten, die unverkennbar als Nachbildungen des Monumentes in Halikarnaß beabsichtigt sind. Noch die Igeler Säule vereinigt alle Elemente des Grundtypus aufs klarste (Abb. 15).



Abb. 15. Grabmal von Igel.

Ein Vergleich mit ähnlichen Bildungen aus dem ehemals punischen Nordafrika macht diesen Zusammenhang unabweisbar und schließt den Gedanken an lokale Entstehung dieser Form von vornherein aus. Hier kann aber nichts anderes gemeint sein als eine reich ausgestattete Stele. So will auch gewiß das Grabmal bei Ariccia nur als 'Monumentum' in ganz allgemeinem Sinne verstanden sein.

Jedenfalls setzt dieser Ausblick auf die syrische Grabarchitektur uns wieder in den Stand, eine große Masse unter den erhaltenen Grabbauten der Kaiserzeit als im Grunde hellenistische Schöpfungen bei der Suche nach den lebendigen künstlerischen Kräften dieser Epoche auszuscheiden. Denn für jeden einzelnen der hier erwähnten Typen lassen sich mehr oder weniger zahlreiche Beispiele auch aus der Umgebung der Hauptstadt anführen.

Versucht man jener Frage nun aber näher zu kommen, so bleibt, wenn von den Rundbauten zunächst noch abgesehen wird, nur ein Typus übrig, der eine Weiterbildung der bisher beobachteten hellenistischen darstellt, eine Weiterbildung allerdings von sehr bedeutsamer und charakteristischer Art.

Der als 'Tempel des Deus Rediculus' bekannte Bau im Tale des Almo (Abb. 16), das sogenannte 'Sepolcro di S. Urbano' zwischen dem 4. und

5. Meilenstein an der Via Appia und die 'Sedia del Diavolo' an der Via Nomentana, alle drei dem 2. Jahrhundert n. Chr. angehörend, seien als charakteristische Vertreter des neuen Typus genannt. Es ist klar, daß dieser

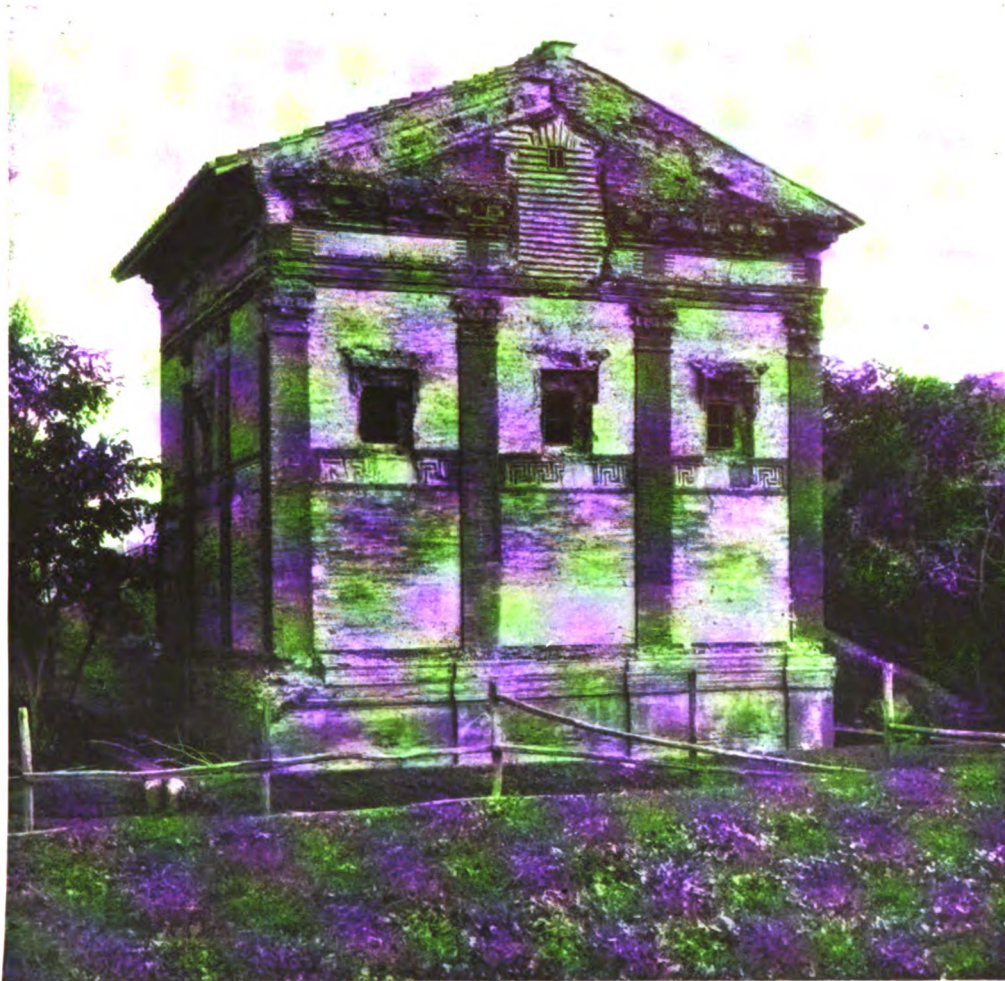


Abb. 16. Rom, 'Tempel des Deus Rediculus', Rückseite.

in seinen Grundzügen an die Form des hellenistischen Heroon anknüpft, die auch für das republikanische Rom durch das Bibulusgrab bezeugt ist. Aber es wird jetzt etwas ganz anderes daraus. Der Sockel nimmt die Form eines Podiums an. Durch eine Freitreppe wird das Gebäude als bequem betretbar charakterisiert, im Gegensatz zu seiner zuvor betonten Unnahbarkeit. Und aus dem dort nur von außen zu ahnenden Innenraum ist hier

ein prächtiger Saal geworden, durch eine große Tür zugänglich, durch Fenster erhellt, mit reicher Nischen-, Halbsäulen- und Pilasterarchitektur an den Wänden, von einer gewölbten Decke überspannt, mit Marmorinkrustation, Stuckierung und gemalten Dekorationen.

Nicht die Form des Podiumtempels an sich ist das Erstaunliche. Sie

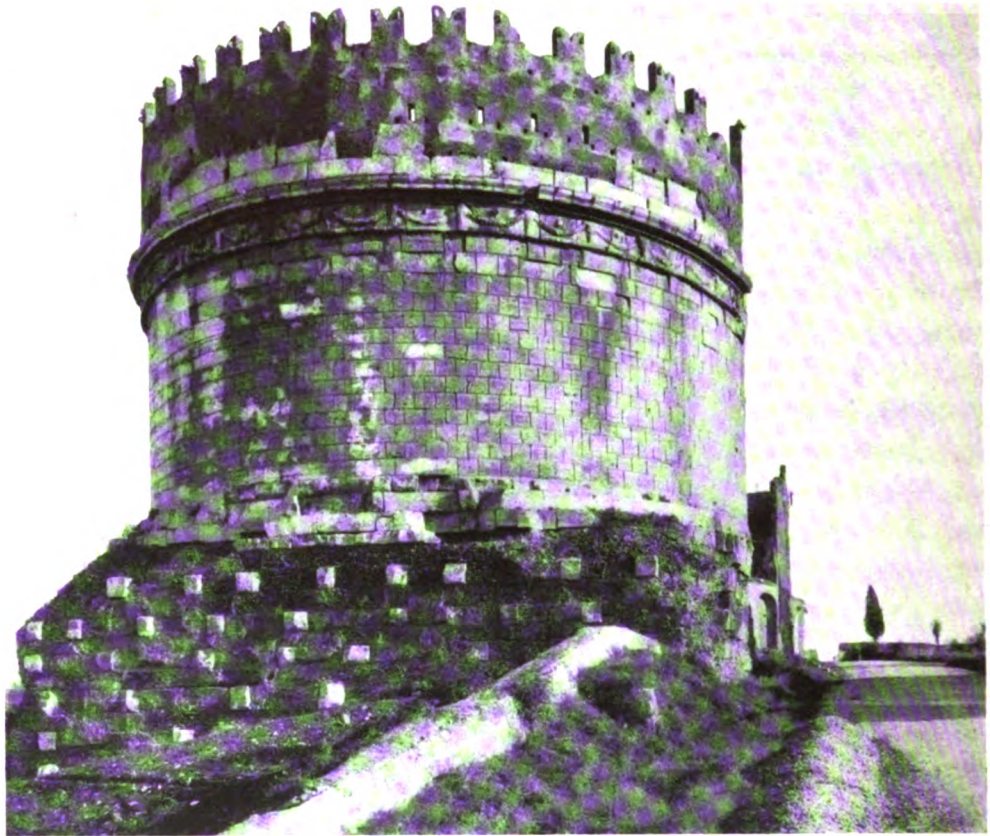


Abb. 17. Rom, Grabmal der Caecilia Metella.

war ja tatsächlich längst vorhanden. Wohl aber ist es der Mühe wert, zu fragen, wie es kommen konnte, daß jetzt das Heroon in dieser Gestalt erscheint. Denn hier muß eine geistige Wandlung von tiefgehender Art zugrundeliegen. Es kann nicht anders sein, als daß hinter einer derartig wesentlichen Veränderung der Grabform auch eine völlig andere Einstellung dem Tode und dem Kultus des Toten gegenüber steht.

Um zu einem klaren Ergebnis zu kommen, wird es gut sein, diese

Frage zunächst noch offen zu lassen und eine Lösung erst zu versuchen, nachdem auch die bisher beiseite gelassenen runden Formen unter den römischen Grabbauten kurz durchmustert sind.

Unter ihnen nimmt das Grabmal der Caecilia Metella (Abb. 17) eine ähnliche Stellung ein wie innerhalb der zuletzt besprochenen Gruppe das Grab des Bibulus. Es gehört dem Ende der republikanischen Zeit an und weist mit der gleichen Deutlichkeit rückwärts auf seine etruskischen Vorbilder wie vorwärts auf die Rundgräber der Kaiserzeit, die seine Form zur Voraussetzung haben.

Denn es ist seit langem erkannt, daß sein ursprünglicher Aufbau aus einem schlichten, im vertikalen Sinne ungegliederten Zylinder und einem konischen Aufsatz, dem es ausschließlich auf die Markierung der stereometrischen Grundformen ankommt, sich an die nach dem Prinzip der Tektonik dekorierten Tumuli der hellenistischen Welt nicht anschließen läßt, wohl aber an die etruskischen Grabhügel, wie sie heute am eindrucksvollsten in der Nekropole des alten Caere zu sehen sind (Abb. 18).

Aber in der inneren Raumgestaltung gehen diese Anlagen wie die etruskischen Kammergräber überhaupt über alles Hellenistische weit hinaus. Wohl gibt es Raumkomplexe von größerer Ausdehnung und größerem Reichtum, wie beispielsweise die alexandrinischen Katakomben. Aber da sind es Kombinationen von Gängen, Treppenhäusern und Kammern. Es fehlen die Säle, und es fehlt das bewußte Zusammengruppieren solcher Räume zu einem System, wie es in Etrurien zu beobachten ist. Jener spezifisch italische Sinn für die Gestaltung des Raumes findet hier zum erstenmal in der Geschichte der Kunst seinen Ausdruck. Man hat daher mehrmals einer solchen Grabanlage mit guten Gründen die Form des gleichzeitigen Wohnhauses ablesen können. Dazu kommt die Ausschmückung, die sichtlich auf die leiblichen Bedürfnisse des Toten Rücksicht nimmt. Es sei nur an die 'Tomba dei rilievi' in Cervetri erinnert, wo die Reliefs an den Wänden und Pfeilern alle möglichen Geräte nachbilden, die er gebrauchen kann. Das alles kennzeichnet das Grab als die Wohnung des Toten und entspricht damit dem im Verhältnis zum griechischen viel primitiveren und nüchterneren Seelenglauben der Etrusker, dem die Idee der Heroisierung fremd ist.

In den frühesten römischen Vertretern des Tumulusgrabes ist dann die Raumidee verkümmert. Es ist charakteristisch, daß in der 'Caecilia Metella' der Platz der Beisetzung selber bis heute nicht mit Sicherheit

ermittelt werden konnte. Dafür ist die äußere Form durch die Umkehrung des Größenverhältnisses zwischen dem zylindrischen und dem konischen Teil wesentlich monumentaler geworden. Das Ganze unterscheidet sich nicht eigentlich von einem Siegesmal, wie es in dem bekannten Monument von Adamklissi erhalten ist. Der Begriff 'Denkmal' herrscht vor. Die echt römische Idee des Ruhmes hat die religiöse, aus der Vorstellungswelt des Totenkultus stammende verdrängt.

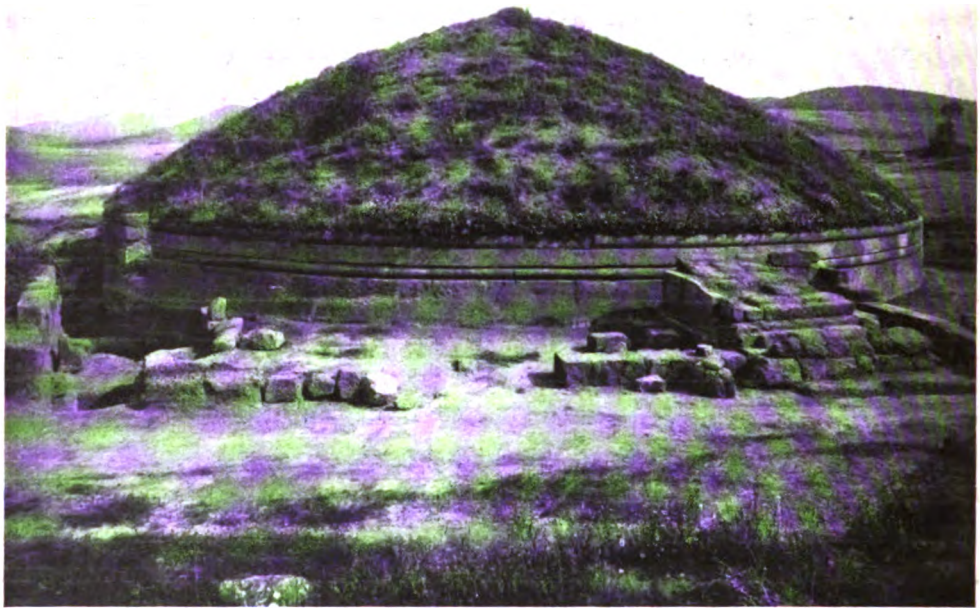


Abb. 18. Cervetri, Tumulus an der Gräberstraße.

Das Augustusmausoleum, dessen Plangestaltung uns Gigliolis Forschungen des letzten Jahres wiedergeschenkt haben, bedeutet für die Gestaltung des Innenraumes einen Fortschritt gegenüber der 'Caecilia Metella'. Aber dadurch, daß in die Mitte der an und für sich sehr stattlichen Kammer von 15 m Durchmesser der mächtige, 7 m starke Pfeiler gestellt wird, bleibt am Ende doch auch hier nichts übrig als ein ringförmiger Umgang von 4 m Breite mit Nischen in den Wänden.

Das Grabmal Hadrians, das unbeschadet seiner vom ptolemäischen

Sema übernommenen Züge doch im wesentlichen fest in dieser römischen Tradition steht, hat dann wieder eine richtige Grabkammer, wenn auch freilich deren Ausmaß von 8 m im Quadrat neben dem 75 m betragenden Durchmesser des Ganzen noch ein recht bescheidenes ist.

Wie folgenreich aber die Veränderung war, die gegen das Ende der republikanischen Zeit die römischen Architekten mit der etruskischen Tumulusform vornahmen, zeigt endlich die stattliche, mit dem 3. Jahrhundert beginnende Reihe römischer Rundgräber, bei denen der Raum das ganze Gebäude erfüllt. Genannt seien hier nur 'Tor de' Schiavi' (Abb. 19), 'Tor Pignattara' und das Mausoleum des Romulus bei San Sebastiano. In reicherer Ausgestaltung zeigen S. Costanza und das Mausoleum Diokletians in Spalato den Typus, und das Grabmal Kaiser Constantins selber in Konstantinopel, das wir aus der literarischen Überlieferung kennen, sowie die beiden schon dem 5. Jahrhundert angehörigen Rotunden, die einst neben Alt-St. Peter standen, mögen diese nur die bedeutendsten herausgreifende Reihe der antiken Beispiele beschließen.



Abb. 19. Rom, Tor de' Schiavi.

Als Grabbauten unterscheiden sich diese Anlagen von allen früheren in demselben Grade und in derselben Weise wie die vorhin an den 'Deus Rediculus' angeschlossene Reihe. Beide Gruppen vereinigen in sich dieselben Bestandteile und bringen dasselbe Neue. Der Unterschied unter ihnen ist nur der von Richtungs- und Zentralbau. Die Elemente sind hier wie dort: das Podium mit dem Gruft- und Grottenraum darin, die durch eine Freitreppe zugängliche Vorhalle und innen der gewölbte Saal mit reicher Nischenarchitektur.

Jetzt, auf Grund dieser Beobachtungen sind wir auch in der Lage, die vorhin zurückgestellte Frage nach dem eigentlichen Baugedanken, nach dem Sinn dieser Heroa aufzunehmen. Das große Gewicht, das hier — vergleichbar allein den etruskischen Kammergräbern, sonst aber im Gegensatz zu der gesamten älteren Grabarchitektur, mit ihrer dürftigen oder überhaupt fehlenden Innenräumlichkeit — auf die Raumgestaltung gelegt wird, muß uns auf den rechten Weg weisen.

Denn wenn dieser Raum, in dem die abgeschiedene Seele waltet, den Lebenden jetzt zugänglich gemacht, ja ganz sichtlich als Stätte ihrer Andacht in Gebet und Opfer hergerichtet wird, so ist das ein nicht mißzuverstehendes Zeichen dafür, daß die einstige scharfe Trennung zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten jetzt aufgehoben ist. Die Ewigkeit ragt in dieses Leben hinein und macht sich mit aller Macht in ihm fühlbar.

Und damit finden wir uns in dem als typisch spätantik wohlbekannten Gedankenkreis nun mitten inne stehen. Das transzendente Moment, das überall in Kunst und Leben dieser Jahrhunderte nach Ausdruck ringt und dann in dem neuen Glauben seine eigentliche Ausdrucksform gefunden hat, tritt so auch in diesen römischen Mausoleen in die Erscheinung, und zwar in einer Weise, die durch alle Zerstörung hindurch noch heute unmittelbar und stark zu wirken vermag.

Es bleibt jetzt nur noch übrig, die den Grabbauten abgelesenen Beobachtungen dem Entwicklungsgang der antiken Architekturgeschichte, wie er sich in seinen Hauptzügen darstellt, in aller Kürze einzuordnen.

Architektur ist die Kunst des gestalteten Raumes. Ihr Sinn ist es, dem Raumphänomen seine chaotische, uns erdrückende und überwältigende Kraft abzurufen, es für den menschlichen Geist zu ordnen und zu meistern. Ihr Mittel ist das künstliche Raumgebilde, das durch seine körperlichen Grenzen in die Erscheinung tritt. Diese Vereinigung von Körper und Raum zeichnet also das architektonische Kunstwerk vor dem rein körperhaften plastischen aus.

In der altorientalischen Architektur stehen die beiden Komponenten unvermittelt nebeneinander, völlig unausgeglichen. Auf der einen Seite hat man es hier mit mächtigen Raumkomplexen zu tun, denen man von außen ihre innere Form nicht oder nur mit Mühe ablesen kann. Der ägyptische Tempel und der altorientalische Palast sind von dieser Art, auch die Höhlengräber und Höhlentempel des alten Ägypten gehören hierher. Auf der

andern Seite gestaltet man raumlose, massiv-kubische Gebilde wie Pyramide, Pylon und Zikkurat. Aus dem hier überblickten Gebiete veranschaulichen die monolithen Zippen von Marathus diese Stufe.

In der griechischen Architektur ist der Ausgleich zwischen beidem vollzogen. Der Tempel ist ein körperräumlicher Organismus, eine kleine Welt für sich, Tektonik im engsten Sinne des Wortes, d. h. so wie es Heinrich Brunn verstand. Erkauft hat sich der griechische Tempel diese seine musikalische Rhythmik durch den Verzicht auf absolute Größe, Gewalt und Wucht der Form, sowie durch den Verzicht auf die schlichte kubische Übersichtlichkeit und Klarheit, also auf die Eigenschaften, durch die der Alte Orient und Ägypten hier in erster Linie wirken. Auch die Mannigfaltigkeit der Form hat die griechische Architektur zugunsten des erstrebten Verhältnisses geopfert. Es gibt im Grunde nur einen klassischen Gebäudetyp, und das ist der kanonische Tempel.

Die Grabbauten konnten das gut veranschaulichen: in ursprünglich ganz andersartige Bildungen wie den Tumulus und das isolierte Heroon wird das kanonisch gewordene Verhältnis von Kraft und Last, von Stütze und Gestütztem, wie es für den Tempel sich herausgearbeitet hatte, hineingesehen.

Es liegt in der Natur ausbalancierter Verhältnisse, daß sie nicht von Dauer sein können. Mit dem Eintritt eines frischen Volkselements, des italischen, in die antike Kulturwelt macht sich aufs neue das Bedürfnis geltend nach wirklicher Raumgestaltung und zugleich das Bedürfnis nach kubischer Klarheit und Wichtigkeit der Dimensionen.

Die 'Caecilia Metella' wirkt, an ihrer hellenistischen Umgebung gemessen, einfach barbarisch. Denn das Organische und das Tektonische wird nun wieder preisgegeben. Was aber nicht verschwindet, ist die Forderung nach dem Ausgleich von Innenraum und Körperform, den der griechische Tempel bereits vollzogen hatte. Noch in den Mausoleen des Augustus und Hadrian steht beides additiv und unausgeglichen nebeneinander. Aber 'Tor de' Schiavi', das von außen ihnen und selbst der 'Caecilia Metella' so ungemein ähnlich sieht, ist innen nun doch von ganz anderer Art. Der schlichte Zylinder außen ist geblieben; aber der massive, schwere Kern hat sich verflüchtigt und ist ganz und gar vom Raum aufgesogen. Die träge Masse hat sich vergeistigt.

Also Raumgrenze und Körperform sind jetzt identisch: das Innere spricht sich in dem Äußeren mit aller wünschenswerten Klarheit aus. Es

ist nicht mehr der selbstgenügsame Organismus, die kleine Welt für sich, die ihr eigenes Leben führt, aber auch nicht wieder der kristallinisch erstarrte Raum des Alten Orients, sondern nichts Geringeres als ein fest begrenzter und isolierter, klar und übersichtlich geformter Teil aus dem unendlichen Raum.

Der syrische Zippus, d. h. letzten Endes die Massebe, der klassisch-griechische Tumulus mit oder ohne Stele, das hellenistische isolierte Heroon, als Grabkammer oder hochgestelltes Tempelchen ausgestaltet, und der römische Grabsaal, in Tempel- oder Rotundenform, in diesen vier Grundtypen stellen sich also die Exponenten von vier grundverschiedenen Epochen dar. In welcher Weise trotzdem ein Zusammenhang besteht, wurde im einzelnen zu zeigen versucht. Auch einmal ins Leben getretene Bau-gedanken sind nicht abgestorben, sondern haben fortzeugend weitergewirkt.

In besonderem Sinne stehen die römischen Grabbauten der Kaiserzeit an der Schwelle zweier Welten. Wie sie aus lebendiger antiker Tradition hervorgewachsen sind, läßt sich im einzelnen zeigen. Was von ihnen weiterhin lebendig geblieben ist zu verfolgen, ist nicht mehr dieses Orts. Nur eines sei noch gesagt: als Bramante und Michelangelo daran gehen, für das ehrwürdigste Grabmal der abendländischen Christenheit — das Apostelgrab in Rom — einen neuen Bau zu schaffen, da ist es ein Saal, kuppelüberwölbt — letzten Endes also nichts anderes als eine Weiterbildung und Übersteigerung spätrömischer Mausoleen im Sinne der neuen Zeit, im Sinne der Zeit, in deren Idee wir selber leben und uns heimisch fühlen.

DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT IM PLATONISMUS

VON
JULIUS STENZEL

Erst die moderne systematische Erforschung der Ethik hat uns gezeigt, wie unerhört schwierig das Freiheitsproblem ist, wie sehr es mit allen Fragen der Erkenntnistheorie, Werttheorie, Metaphysik und Religionspsychologie verknüpft ist; sie hat vor allem gezeigt, wie leicht man im Umkreis dieses Problems die verschiedenen Seiten des Ich- und Wirklichkeitsbegriffs vermengen oder ihre Gliederung verkennen kann. Dem Reichtum moderner phänomenologischer Analysen des ethischen Problems überhaupt und des Problems der Freiheit im besondern gegenüber könnte es fast so scheinen — und man hat diesen Eindruck auch gelegentlich ausgesprochen — als gäbe es für die antike Philosophie, grade für den Platonismus, diesen ganzen Fragenkomplex im eigentlichen Sinne gar nicht! Als fehlte ihr irgend eine Innerlichkeit, als fehlten ihr irgend welche seelischen Bereiche, die erst in einer späteren Zeit sich aufgeschlossen hätten.

Daran ist etwas Wahres. Aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Eine allgemeinere Betrachtung sei vorausgeschickt, mit der wir zunächst noch im Bereiche unseres Themas bleiben. Zur Willensfreiheit gehört der Schuldbegriff, der Begriff der Verantwortung; auf der Tatsache, daß in uns erem Leben Schuld und Sühne, Verantwortung und Zurechnung trotz aller forensischen Psychologie, trotz aller Seelenanalyse ihre entscheidende Rolle weiter spielen und spielen werden solange wir Menschen sind, beruht es ja, daß wir alle den Menschen für 'frei' halten, im Sinne unseres Themas, unbekümmert um die theoretischen Schwierigkeiten, diese Freiheit wirklich zu beweisen und ihre Möglichkeit einsichtig zu machen. Wie steht es nun mit der sogenannten tragischen Schuld in der griechischen Tragödie? Auch hier fehlt der Antike etwas. Aber trotzdem bezweifelt derjenige, der die griechische Tragödie nur ein wenig kennt, nicht im ge-

ringsten den Sinn und die Tiefe dieser Kunstwerke, obwohl in ihnen die subjektive Verantwortlichkeit des Einzelnen ebensowenig entscheidend ist wie bei den Theorien des Strafrechts, wie neueste rechtshistorische Untersuchungen überraschend bestätigt haben. Wir dürfen diesen Eindruck vorsichtig verallgemeinern. Man denke sich nebeneinander ältere griechische Statuen, die doch immerhin einzelne Menschen darstellen, daneben römische Porträtstatuen; weiter Standbilder der Reimser Kathedrale; dann Fürsten und Fürstinnen des Bamberger oder Naumburger Domes: man vergleiche das persönlich innerliche Leben, und man wird so etwas wie eine Steigerung der individuellen Intensität fühlen: das Gesicht, der sinnfälligste Träger des Individuellen, beginnt zu dominieren, während ursprünglicher archaischer Kunstwille seine Intention durch das Ganze, den Umkreis der Gestalt, das Periphere gleichermaßen zum Ausdruck bringt. Wer wird aber ohne weiteres aus diesem von fern angedeuteten Sachverhalt ein Werturteil zu Ungunsten der früheren Kunst mit ihren in irgend eine Ferne entweichenden, den seelisch individuellen Ausdruck verbergenden Gesichtern ableiten?

Diese Digression sollte nur einen ersten Hinweis geben auf einen möglichen Gesichtspunkt, der auch der griechischen Philosophie gegenüber notwendig ist. Denn auch die Sache, der Gehalt der griechischen Philosophie steht unter einem ganz bestimmten Stil- und Formwillen. Auch griechische Philosophie ist zunächst im stärksten Sinne 'komponiert' und synthetisch; das Einzelne erscheint noch unbestimmt und mehrdeutig; erst der Zusammenhang mehrerer 'Gedanken' enthält den eigentlichen Gedanken, der darum schwer faßbar ist. Die analogische Proportion zwischen Gedanken, zwischen aufeinander bezogenen Seinsbereichen verleiht dem 'Gleichnis' der Rede zwar höhere Bestimmtheit, überläßt aber das Wesentliche der Selbsttätigkeit des zur Zusammenschau befähigten Lesers, die als selbstverständlich angenommen nie Gegenstand theoretischer Überlegung wird. Ein Kern, ein Wesentliches wird eher vermieden als gesucht, wird umgangen in großen Gebärden des Dialoges, des Mythos, der offen gelassenen Antithese. Ein greifbares Symptom dieser Denkform ist das scheinbare Auseinanderfallen großer Gebilde in zwei schier unvereinbare Hälften: so im ganzen Denken des Philosophen Parmenides, im platonischen Dialoge Phaidros. Daher der verlockende Reiz und die gefährlichen Schwierigkeiten der Interpretation. Ob dieser Stil des Denkens die Folge oder die Ursache einer unbestreitbaren Abneigung gegen

tatsächliche Reflexion, gegen wirklich nach innen gewandte Selbsterkenntnis ist, bleibe dahingestellt.

Nirgends wird diese Eigentümlichkeit des griechischen Denkens schärfer in die Erscheinung treten als beim Willensproblem, bei dem die entscheidenden subjektiven Haltungen des Sollens und Müssens, des Könnens und tatsächlichen Leistens zur genauen Bestimmung der Freiheit unterschieden werden müssen. Daraus erklärt sich auch die merkwürdige Tatsache, daß die so bedeutungsvolle neukantische Platondeutung immer nur die Bereiche der theoretischen Vernunft zum Ausgange nahm; so sichtlich das ethische Interesse die Problemstellung Platons und Kants ursprünglich und wesensmäßig bestimmte, jene gewaltige und gewaltsame Angleichung von Kant und Platon machte instinktiv vor dem Bereiche der praktischen Vernunft halt; denn die Selbstbestimmung des einzelnen Ich, die subjektive formale Begründung der Ethik fand bei Platon keine Anknüpfung. Der aus der Kritik der formalistischen Ethik entsprungenen neuesten Ethik scheint Platon ferner zu liegen als Aristoteles, mit dem umgekehrt jene theoretische Platondeutung nichts anfangen konnte. Und doch fühlt jeder dunkel, daß in Platons Leben das Ethische ganz wichtig ist. Hier liegen also grundsätzliche Schwierigkeiten verborgen, die einer ebenso grundsätzlichen, das entscheidende ethische Problem isolierenden Betrachtung würdig sind. Wir gruppieren diese Betrachtung um drei Fragen, um feste Orientierungspunkte zu schaffen. Sie betreffen wieder nur einen kleinen Teil des gesamten Freiheitsproblems, es sind aber diejenigen Punkte, an denen die Kritik der platonischen Freiheitslehre angriff und angreifen muß.

Erstens: Es erscheint uns seit Kant notwendig, die Möglichkeit der Freiheit gegenüber einem kausal bestimmten Naturzusammenhang zu beweisen, weil doch auch wir Menschen in diesen Naturzusammenhang mit verflochten sind. Kant hat diese Aufgabe, diesen Nachweis der Möglichkeit der Freiheit so schwer genommen, daß sie beinahe die gesamte Energie seiner ethischen Theorie aufzehrt; dieser Aufgabe dient ja eigentlich auch die Systematik der Transzendentalphilosophie, die so überaus mißverständliche Einführung der Dinge an sich und damit der Dualismus des kantischen Systems, die kühne Zerspaltung des Ichbegriffes in ein empirisch-psychologisches und ein metaphysisches Ich. Sokrates, Platon und auch Aristoteles sehen hier keine Schwierigkeit. Die Möglichkeit der Freiheit gegenüber der kausal geordneten Wirklichkeit ist für die

Griechen der klassischen Zeit, insbesondere für diese drei Philosophen kein Problem. Auch Dilthey hat mit Befremden festgestellt, daß diese Möglichkeit der Freiheit von ihnen als selbstverständlich vorausgesetzt, nie irgendwie bezweifelt oder bewiesen wird.

Zweitens: Ein kleiner Ausschnitt des umfassenden Problems spielt jedoch eine auffallend wichtige Rolle. Nicht der Naturverlauf als Ganzes, sondern nur eine seiner Erscheinungen, das Affektleben, die pathologischen Zustände der Seele werden unter dem Gesichtspunkte der Freiheit betrachtet: das 'Unterliegen' unter die Lust, überhaupt unter derartige Zustände, umgekehrt das Beherrschen dieser *πόθυ*, wird sehr ausführlich diskutiert; überhaupt spielt die *ἡδονή*, die 'Lust', wie man gewöhnlich übersetzt, die Freude, wie man vielleicht eher sagen könnte, eine ganz wichtige Rolle. Dies führt innerhalb der platonischen Gedanken gelegentlich zu einer höchst un griechisch anmutenden scheinbaren Askese — dann wieder zu einer auffallend engen Verbindung des Guten mit der Lust.

Der dritte Punkt ist der wichtigste. So wenig die Freiheit im platonischen Denken von einem Kausalnexus aufgehoben oder bedroht ist, so sehr ist sie von einer andern Seite her eingeschränkt. Wenn das Gute 'erkannt' wird, so löscht es die für uns Moderne entscheidende letzte, wichtigste Freiheit des Handelns aus; der uns so naheliegende Gedanke, daß ich das Gute wissen und erkennen, aber es nicht verwirklichen, also wissend schlecht, das heißt böse handeln könnte, dieser Gedanke wird im platonischen Denken ebensowenig anerkannt wie im sokratischen. Der sokratische Satz: Tugend ist Wissen, niemand handelt freiwillig schlecht, es sei denn aus Unwissenheit, beherrscht vollständig auch das platonische Denken bis zum Timaios und den Gesetzen. Hiergegen richtet sich der entscheidende Vorwurf, den schon Aristoteles und jetzt die moderne Kritik gegen den Intellektualismus der sokratisch-platonischen Ethik erhebt: gegen den 'rationalen Determinismus' des Tugendwissens. Hier fassen wir das anfangs erwähnte Fehlen der subjektiven Verantwortlichkeit klarer: der Akt, die eigentliche Regung und Handlung, die das Gute verwirklicht, wird übergangen; die Reflexion erreicht ihn nicht. Alles Licht, alle theoretische Aufmerksamkeit fällt auf den 'Inhalt' des Tuns, nicht auf die subjektiv-formale Stellungnahme des Ich zu diesem seinen Gegenstande; das Gute wird gesucht, was im bestimmten Falle gut ist, danach wird gefragt, es herrscht die Fragestellung, an die Kant gar nicht heranzukommen scheint; sie usurpiert hier allen Raum und alle syste-

matische Kraft des Philosophen. Platon und Kant stehen sich, so scheint es, komplementär gegenüber.

Zum ersten Punkte, der Kausalität, ist zweierlei zu berücksichtigen:

Erstens: Die Vorstellung einer allumfassenden mechanischen Kausalität hat sich sehr allmählich erst gebildet. Die Weltgesetzlichkeit, von der die frühen Philosophen reden, ist noch ganz stark schicksalhaft, sinnhaft vorgestellt. Es werden die Gesetzlichkeiten des organischen Lebens, des psychischen Ablaufes, werthafte und logische Zusammengehörigkeit noch mitgemeint, wenn von Gesetzlichkeit gesprochen wird. Erst allmählich, am frühesten bei ionischen Denkern, löste sich aus einer umfassenden Gesetzlichkeit die mechanische sinnfreie ab; zunächst war sie gar nicht stark genug, um in der Frage der Freiheit als Gegeninstanz gewürdigt zu werden.

Zweitens: Wo diese mechanische Gesetzlichkeit — in der Lehre des Leukippos und Demokritos — in Platons Gesichtskreis tritt, wird sie ausdrücklich als unzulänglich für die Erklärung der sittlichen Handlung abgelehnt. In der großen naturphilosophischen Auseinandersetzung des Phaidon heißt es: Was nützt mir, dem Sokrates, die Kenntnis der Ursachen, aus denen ich hier sitze? Was die Kenntnis der kausalen Bedingungen, daß ich nicht nach Megara geflohen bin und mich den Richtern entzogen habe? Ich will wissen, warum es besser ist, daß ich hier sitze und dem Tode entgegengehe! Von einer Unvereinbarkeit der beiden Betrachtungsweisen steht kein Wort da; die eine tritt neben die andere; dies bleibt Platons Ansicht von den beiden Arten der Ursächlichkeit, die er später im Timaios, den Gesetzen und sonst immer ausdrücklicher formuliert (Timaios 46 c d). Wenn man überhaupt die platonische Lehre mit teleologischen Gesichtspunkten in Verbindung bringen darf, so ist es eine Teleologie, deren Zusammenbestehen mit Kausalität selbstverständlich ist. Zur näheren Bezeichnung jener zweiten Ursächlichkeit weist Platon-Sokrates an jener Phaidonstelle auf die bekannte 'abgedroschene' Lehre der Ideen.

Zum zweiten Punkte, dem Lustproblem, ist auf eine grundsätzliche Scheidung hinzuweisen, die sehr viele Widersprüche bei Platon aufklärt. Es wird von vielen derartigen Dingen eine gute und schlechte, eine rechte und linke Art unterschieden: gute und schlechte *ἡδονή*, Mania, Vorstellung (doxa), guter und schlechter Eros, Nutzen, gutes und schlechtes Denken. Und zwar besteht das Kriterium immer darin, daß die schlechte Art aller Dinge den Menschen isoliert, daß sie seiner bloßen Individualität entspringt

und ihr dient und ins Unwirkliche versinkt -- dies zeigt besonders deutlich im Phaidros die erste und zweite Sokratesrede, die später ausdrücklich so rubriziert wird. Die gute Art aber greift über den Einzelnen hinaus ins Tiefe und Weite, sie ist ein Band zwischen Individuen, beziehungsweise der Gehalt des inneren wahren Menschen, das heißt sie kann sich mit Wissen verbinden — so wird schließlich im Philebos die 'wahre' Lust zur absolut notwendigen Ergänzung der Phronesis, der Besinnung.

Zu dem dritten und wichtigsten Punkte ist zu sagen: Wenn man mit einem gewissen Recht behaupten könnte, daß die durchgängige kausale Bestimmtheit der Wirklichkeit von Platon nicht in ihrer ganzen Bedeutung für das Freiheitsproblem erfaßt ist, so ist dies bei jener intellektualistischen Suprematie des Wissens keineswegs der Fall. Ein Intellektualismus läge vor, wenn in der Gleichung: Tugend = Wissen das Wissen und Erkennen modern gefaßt wird. Aber wir dürfen eben nicht fragen: was für eine Tugend, welche sittliche Handlung kann aus Wissen — wie wir es zunächst verstehen — sich ergeben, sondern: was für ein Wissen muß Sokrates-Platon meinen, wenn er eine so überschwängliche Wirkung von ihm erwartet? Platon, auf seine Weise bereits auch Sokrates, bemühen sich ganz ausdrücklich um dies von ihnen klar erfaßte Problem, weil ihnen im sophistischen Wissen ja eine Verfallserscheinung des Wissens vor Augen stand, die sie für ebenso untauglich zur Erzeugung des richtigen Handelns hielten wie wir unser Wissen. Sokrates und Platon fragen: wie ist ein Wissen möglich, das jener Bedingung genügt? Dies und nichts anderes ist der entscheidende oberste methodische Gedanke Platons.

Von jenen drei Punkten ist der dritte der wichtigste, aber alle drei hängen eng zusammen und alle beruhen auf einer bestimmten geistigen Struktur und einem dazu gehörigen Personbegriff, der uns fern liegt und zu dessen Erfassung eine gewisse Geduld auch im Einzelnen gehört. Ehe wir diesen Denktypus in den einfachen und entscheidenden Grundlagen der platonischen Philosophie aufsuchen, sei noch eine allgemeinere Bemerkung vorausgeschickt. Es mag richtig sein, daß die spätere nachchristliche wissenschaftliche Erörterung des Freiheitsproblems von einem ungestümen Willen, diese Freiheit zu erweisen, geleitet ist, und daß diese Absicht zu einer positiven Entscheidung zu kommen häufig zu so etwas wie einem Kurzschluß der Argumentation geführt hat, der ein weites Netz von Problemen ohne Energie liegen läßt. Aber ebenso sicher ist es, daß mindestens das dunkle Fühlen der Menschen zu allen Zeiten nach der

entgegengesetzten Richtung ging und geht: die Anspannung verantwortlicher Entscheidung loszuwerden, sie abzugeben an eine höhere Instanz irgendwelcher Art. Dostojewski hat in den Brüdern Karamasoff den Großinquisitor eine sehr allgemeingültige Wahrheit aussprechen lassen: das Unerträglichste für die Menschen und die menschliche Gemeinschaft ist die Freiheit. Dieses Motiv der Ablösung der dauernd angespannten Verantwortlichkeit durch eine höhere Macht kann zwei Formen annehmen: einmal kann ein Zustand der Vollkommenheit gedacht werden, in dem der Mensch über die Entscheidung von gut und böse hinausgelangt ist und nur noch das Gute wollen kann und keiner Anspannung zum Guten mehr bedarf. Oder es wird ausdrücklich das 'Nichtwiderstreben' als das Mittel und der Weg aufgefaßt, um die Seele zum Schauplatz einer höheren Aktivität zu machen.

Beide Motive sind in einer eigentümlichen Abwandlung im Platonismus wirksam. Das erste führt zu der interessantesten Leistung gegenständlichen Denkens: der subjektive Zustand des vollkommenen Menschen, der nicht mehr 'böse' — genauer schlecht — handelnde Mensch verwandelt sich in ein objektives Sein, einen Gegenstand von der bereits erwähnten Eigenart, daß von seiner Erkenntnis die Wirkung des guten Handelns erwartet werden muß. Das zweite Motiv, das wir mit der aus orientalischer Religiosität bekannten Formel des Nichtwiderstrebens vorläufig bezeichneten, erscheint im Platonismus in einer typisch weltlichen Form, wie ja überhaupt die gesamte Tendenz des Platonismus und der älteren griechischen Philosophie, von außen, aus unserer Anschauung gesehen, als eine Umformung religiöser Urmotive ins Weltliche, Erkenntnismäßige aufgefaßt werden kann — vielleicht gilt dies in noch weiterem Umfange, nicht nur für die griechische Philosophie.

Jede Erörterung irgend eines platonischen Problems wird zu der platonischen Grundlehre von den Ideen Stellung nehmen müssen. Da wir in der Freiheitslehre an jenem entscheidenden dritten Punkte das völlige Zusammengehen von Sokrates und Platon feststellen können, da ferner Sokrates an jener Phaidonstelle bei Einführung des neuen ethischen Motivs sich auf die 'alte Lehre' vom 'Schönen Guten Gerechten selbst' beruft, so müssen wir notwendigerweise an den Anfang, an das Urmotiv der sogenannten Ideenlehre heranzukommen suchen und den Zusammenhängen von platonischer Ideenlehre und sokratischem Tugendwissen nachgehen.

Die banalste Auffassung des sokratischen 'Intellektualismus' darf

heute als endgültig überwunden gelten; die Annahme nämlich, Sokrates hätte die Tugendbegriffe, also das Gerechte, Tapfere usw. 'definieren' wollen; an den Besitz einer Wortdefinition, auch nur an die Fähigkeit, eine solche selbst zu finden, die überschwängliche Hoffnung einer notwendigen Verwirklichung zu knüpfen, das wäre in der Tat der größte Intellektualismus, der sich denken läßt. Wie fern er Sokrates lag, zeigt eine Xenophonstelle, an der grade dasjenige Wort wohl zum ersten Male vorkommt, mit dem Aristoteles und die ganze spätere Philosophie die Betätigung der sittlichen Freiheit bezeichnet, nämlich *προαίρεσις*, das Vorziehen, das Ergreifen der einen von zwei Möglichkeiten, beziehungsweise das dazugehörige Verbum (Xen. mem. 4, 5, 11. 12). In merkwürdiger Vollständigkeit finden wir hier die Motive der sokratisch-platonischen Freiheitslehre vereinigt. Sokrates geht von dem mit xenophontischer Einfachheit erfaßten Problem aus, das wir oben an die zweite Stelle setzten, dem Problem der Selbstbeherrschung, der Überwindung des tierischen Strebens nach größter Lust. Das Stärkste, Beste wird dem Lustvollsten entgegengesetzt, das *κράτιστον* dem *ἡδιστον*, und mit dem Worte *ἐγκρατής* (seiner mächtig, Herr über sich) artig gespielt: nur diejenigen, die stark sind gegen sich, können auch die stärksten (besten) Dinge oder das Stärkste in den Dingen schauend finden (*σκοπεῖν*), indem sie in Wort und Tat nach Arten (*γένει*) sondernd (*διαλέγοντες*) das Gute vorziehen (*προαίρεσθαι*) und des Schlechten sich enthalten. Dialektik, das sich unterreden (*διαλέγεσθαι*) hat davon seinen Namen, daß man zusammenkommt und sich gemeinsam berät und beschließt (*βουλευέσθαι*), indem man eben die Dinge nach Arten sondert. „Dazu müßte man sich selbst fähig machen und darum sich sorgen; hieraus entstünden die besten, zum Führer begabtesten und dialektischsten Männer“. Das Folgende reiht in der für Xenophon charakteristischen Form einfach äußerlich aneinander, was auch er als eng zur Sache gehörig empfindet: Sokrates meinte nämlich, daß die, die selber wüßten, was jegliches Ding eigentlich ist, es auch den andern ausführen (*ἐξηγεῖσθαι*) könnten; die es nicht wüßten, die täuschen sich selbst und täuschten so auch die andern (*σφάλλειν, σφάλλεσθαι*). Lüge und Unwissenheit werden nicht unterschieden, weil in beiden Fällen das nach außen tretende Gegenständliche dasselbe ist und die für moderne Ethik entscheidende innere Haltung des Ich nicht berücksichtigt wird. Im Mittelpunkt des Ganzen steht das interessante Wortspiel, die Etymologie des medialen *διαλέγεσθαι*, jenes Grundbegriffes der sokratisch-

platonischen Lehre, dessen Zurückführung auf das *διαλέγειν*. Dieses Wort ist im Attischen selten; es bedeutet immer, zum Beispiel bei Herodot: etwas besseres 'auslesen'; bei Xenophon heißt es ein andermal: verschiedene Getreidearten sondern; so ist auch *κατὰ γένη*, nach Arten, zu verstehen; in Platons Gesetzen: Gesundes und Nicht Gesundes sondern. Es steht also von vornherein dem *προαιρεῖσθαι*, das Bessere vorziehen, nahe; demnach heißt *διαλέγειν* von vornherein das bessere aussuchen, also zum Beispiel schlechten Eros und guten 'trennen'. Höchst wichtig ist der Zusatz: *λόγῳ καὶ ἔργῳ*, in Wort und Tat. Daß *γνώμη* nicht mit 'Einsicht' zu übersetzen ist, sondern mit: aus Einsicht erfolgender Entschliebung, gilt analog für sehr viel mehr griechische Worte; es gilt für *φρόνησις* ähnlich, für *προαιρεῖσθαι* ebenfalls. Es ist also grade die Umkehrung dessen, was wir heute von unseren Begriffen aus darin sehen; nicht der innerseelischen subjektiven Regung wird eine Kraft der Verwirklichung hinzugefügt, sondern alle diese Ausdrücke meinen noch ursprünglich den vollen, nach außen tretenden, wirkenden Vorgang, der auch für den andern wirklich ist. Der subjektive Teil des ganzen sinngerichteten, sinnvollen Vorgangs hat sich noch gar nicht so weit abgelöst, daß er besonders bezeichnet würde oder gar den eigentlichen Sinn jener Worte darstellte. Bekanntlich hat der antike Mensch nicht leise gelesen; er hat auch viel weniger, als wir annehmen, leise gedacht, sondern eben 'dialektisch'; auch seine *προαίρεσις* ist analog als wirklich zu denken, sie tritt hinaus und ist nur, sofern sie den subjektiven Bereich überschreitend sich darstellt. Dieses Heraustreten kann entweder mit *λόγῳ καὶ ἔργῳ* oder durch das Medium *διαλέγεσθαι*, mit andern zusammengehen und gemeinsam sich beraten und entschließen, bezeichnet werden. Das Medium, die „Fähigkeit, zu tun und zu leiden“, *δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν*, so wie es Platon im Sophistes (247 e) ausdrücklich sagt, ist tatsächlich die spezifisch griechische Form des Seins. In der Dialektik im ursprünglichen Sinne der Auseinandersetzung mit andern, im Stellungnehmen und Einwirken, entsteht jenes Medium des Seins, in dem alles nur Subjektive untergeht und gar nicht beachtet wird; es kommt nur auf dasjenige an, was in der Verständigung zwischen den Subjekten 'ist'. Der Mensch denkt laut, äußert sich und wird so durch den andern unwillkürlich dazu gebracht, zu seinem Logos zu stehen, ihm das Ergon folgen zu lassen. Jenes uns so entsetzlich vertraute Phänomen des Zurückfallens ins Nichttun, Bloß-wollen, Nur-denken, ist für eine derartige Geistigkeit

der Medialität die Ausnahme; die Gnome, die *λόγῳ καὶ ἔργῳ* betätigte Gesinnung die Regel, die den Seinsbegriff bestimmt.

Das zweite, was an unserer Stelle zunächst so merkwürdig berührt, ist die selbstverständliche Verbindung dieses Auswählens und Vorziehens mit der Frage nach dem 'Wesen jeglichen Dinges', dem *τί ἐστίν* oder wörtlicher: *τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*. Man versetze sich recht lebhaft in einen einfachen konkreten Fall praktischer Entscheidung, wirklicher Pro-hairesis: nie handelt es sich doch um die allgemeine Entscheidung zwischen gut und böse, sondern um eine Auswahl zwischen bestimmten, gegenständlich fixierten, schlechteren und besseren Möglichkeiten. Wenn ich zum Beispiel in einer erzieherischen Maßnahme schwanke und mich recht entscheiden will, so muß ich wissen, was das Wesen, die Leistungskraft eines Kindes überhaupt, dieses im besondern ist, was eigentlich Faulheit, Unaufmerksamkeit und ihr positives Gegenbild ist. Ich darf mich, so paradox es klingt, in einer ethischen Entscheidung nie auf das eigentlich Sittliche beschränken, ich darf nie sagen: ich meine es ja gut, ich habe ja den besten Willen — falls es noch etwas darüber hinaus zu erkennen gibt an eben jenen Sachverhalten, um die es sich gerade handelt. Wenn ich mich im Akt auf das charakteristische Moment der Sittlichkeit, das heißt auf meine Gesinnung richte, bin ich nicht mehr und noch nicht sittlich; denn ich soll mich wirklich ethisch richtig entscheiden, das heißt, ich muß irgendwie den gedanklichen Anschluß an die bestimmte Gegenständlichkeit haben: ich muß wissen, was jegliches Ding ist, grade wenn ich in der spezifisch-ethischen Haltung bleiben will. Das einzige, was ich absichtlich, mit Aufmerksamkeit, mit Nus tun darf, ist verstehen, begreifen oder wie Platon-Sokrates sagt: lernen. Das andere 'versteht sich von selbst', sofern ich sachlich bin. Auf diesen Sachverhalt der einzelnen bestimmten sittlichen Tat ist alles Denken des Sokrates und Platon gerichtet; aus diesem Sachverhalt entspringt die Ideenlehre ganz von selbst, ohne zunächst eigentliche 'Theorie' zu sein.

Zwei Fragen, die von unserem Ausgangspunkte eine neue Beleuchtung erfahren, knüpfen sich an die Ideenlehre an: die nach der Ausdehnung der Ideenlehre und ihrem Gegenstandsbereich und zweitens die nach der Stelle in der Abfolge der Dialoge, an der diese Lehre ausgebildet, vollendet, greifbar ist. Beide Fragen hängen eng miteinander zusammen und ihre Beantwortung wird sich danach richten, was man unter der Ideenlehre versteht. Die erste Frage nach dem Bereich der Ideen muß zunächst

einfach so gestellt werden: von welchen Ideen spricht Platon ausdrücklich? Da ergeben sich zwei so heterogene Provinzen, daß ihre Vereinigung stets Schwierigkeiten gemacht hat und die methodische Einheitlichkeit der Ideenlehre gefährdet schien. Neben den Ideen des Guten, Schönen, Gerechten und Gleichen, der Einheit, Zweiheit usw. stehen die der handwerklichen Sphäre, die der Spindel, der *κλίνη*, des Bettes und Tisches; zu ihnen treten scheinbar zuletzt die Ideen der natürlichen Dinge, der Pflanzen und Tiere, und grade auf diese will eine späte akademische Überlieferung den Bereich der Ideen beschränken. Für die erkenntnistheoretische Auffassung waren die Ideen der handwerklichen Sphäre stets anstößig, aber für unser Problem der Handlung sind grade diese Ideen von der größten Wichtigkeit. Wir dürfen uns über die scheinbar allzu einfachen Fragen, die hier auftreten, nicht erhaben dünken. Für Platon lagen die Dinge ganz anders, als es uns von unserer Scheidung Kultur-Natur aus scheinen muß; er erkannte eine Grenze zwischen den Natur- und Kulturgegenständen in unserem Sinne nicht an. Für ihn entsprechen die Mittel des geordneten kulturellen Lebens: Haus, Tisch usw. in ihrer Notwendigkeit der Physis des Menschen, sie sind natürlich und sinnhaft. Kälber und Füllen andererseits sind lediglich das Rohmaterial für die *Techne* des Landwirts und Bereiters (*Apologie* 20b), die deren *Arete*, die Leistungskraft, und damit deren eigentliches Wesen verwirklicht. Innerhalb dieser weiteren Ordnung sind aber die handwerklichen Ideen für unsere Frage nach mehreren Seiten von besonderer Wichtigkeit. Der Handwerker muß in Wort, Erkenntnis und Tat gute Arbeit von schlechter zu scheiden verstehen; weil er weiß, was ein guter Tisch eigentlich ist in seiner ganzen Wesentlichkeit und Zweckmäßigkeit, deshalb kann er ihn verfertigen, und sein Wissen zeigt er in erster Linie dadurch, daß er die ihn und sein Tun bestimmende Idee verwirklicht; für ihn ist Leistung und Tat adäquater Ausdruck seines Wissens. Aber zum Wesen des Handwerkers, des Demiurgen, der 'fürs Volk wirkt', also nicht nur sich selbst befriedigt, gehört die Anerkennung seiner Leistung durch das Volk, durch den Gebrauchenden, nicht das Lob, die theoretische Anerkennung, sondern der ihm gebührende Preis, die praktische Gegenleistung. Dafür ist aber auch bei dem Gebrauchenden die Voraussetzung nötig, daß er gutes und schlechtes zu unterscheiden weiß; sonst wird er den Preis zu hoch finden, das Erzeugnis des Demiurgen zurückweisen. Der reibungslose gesunde Ausgleich hat also auf beiden Seiten das Wissen um das Wesen

dieser Dinge, um ihre Arete zur Voraussetzung. Deshalb erstrebt die sokratisch-platonische Staatsidee nicht üppige Zivilisation, sondern einen Zustand der Einfachheit, der gesunden Kultur, in dem alle dasjenige Wissen haben, was uns heute bei der ungeheuren Unübersichtlichkeit aller Verhältnisse in den meisten Fällen fehlt; und die Sorge um dieses einfache Ethos des Guten, das die gesamte Umgebung des Menschen ausstrahlen soll, umfaßt im Staate gleichmäßig Natur und Kultur (Staat 401 a). Denken wir uns nun einen Konflikt zwischen dem Erzeugenden und Gebrauchenden — bezeichnenderweise kehrt diese Scheidung bei Platon immer wieder — eine Situation, in der eine ethische Entscheidung nötig ist, so hängt sichtlich auch die subjektive richtige Entscheidung, grade im Sinne der Ethik, von der Einsicht in das Wesen der Sache, vom Sachverständnis ab und natürlich noch mehr die gegenseitige Beurteilung und Stellungnahme, kurz die eigentliche ethische Verständigung. Für diese ist also das Wissen um die eigentümliche Arete, Tugend und Tauglichkeit jeglichen Dinges (dies Wort wird ja schlechthin allgemein von Personen, Tieren und Gegenständen gebraucht) und um die richtige Leistung (*ἔργον*) eine notwendige Voraussetzung. Wenn es zunächst so scheint, als ob das Wort Arete, in dieser Allgemeinheit gebraucht, seine ethische Note ganz verlöre, so stellt sich nun, wie wir auf Grund jener Überlegung sehen, dieser ethische Zusammenhang im größten Ausmaß wieder her. Zwar ist die subjektive ethische Haltung von dem Gegenstande, mit dem sie näher oder ferner zu tun hat, ganz unabhängig; aber in dem Augenblick, in dem ich über die subjektive Sphäre des guten Gewissens — ein nicht ganz ins Griechische übersetzbares Wort — hinausgehe und Verständigung über mein Verhalten erstrebe, tritt sofort die schlichte Sachkenntnis an eine entscheidende Stelle des ganzen ethischen Vorganges, und das gilt für den gesamten Bereich des Lebens. Die allgemeine Wesenserkenntnis ist also eine Voraussetzung der richtigen sittlichen Entscheidung; darum ist an der Wurzel der Ideenlehre sofort ihre unbeschränkte Erweiterung auf alle Gegenstände gefordert, grade aus dem Motiv heraus, in dem sie mit der sokratischen Fragestellung nach dem Guten, Gerechten usw. zusammenhängt: beide so heterogenen Teilgebiete der Ideenlehre gehören zusammen, mit keinem allein ist etwas anzufangen. Wer nur fragte, was gerecht, gut usw. ist, aber die Welt der Gegenstände nur in schiefer Verzerrung der *δόξα* sähe, dessen sittliche Fähigkeiten schüfen keinen Nutzen. Einheit und Allgemeinheit des Wissens ist demnach die

Arete des Menschen, die ἀρετὴ τοῦ φρονεῖν, wie im Staate die Dialektik bezeichnet wird (518e mit 533c ff. zu vergleichen). Hieraus ergibt sich aufs neue, daß ein definitorisches Bestimmen der Gegenstände weder für Sokrates noch für Platon in Frage kommt. Vielmehr muß diese früheste Form des τί ἐστίν in irgendeiner Sphäre unmittelbar bereit liegen. Diese Sphäre ist die der sprachlichen Bedeutung. Die Sprache, und zwar die Sprache als Organon lebendiger Verständigung, ist der Bereich, aus dem unaufhörlich etwas Tieferes, etwas, das mehr ist als Sprache, dem Denken und Handeln zuströmt und beiden Richtung gibt. Den Logos in seiner sinngebenden Funktion zeigt uns unsere Xenophonstelle in unmittelbarer Verbindung mit der Dialektik, der wirklichen, auf das eigentlich Gemeinte gerichteten Verständigung. Gegenüber der Kraft, die in einer sinnhaften sprachlich-lebendigen Bedeutung sich ausspricht, ist alles, was die Definition in eine Formel zusammendrängen kann, unerheblich. Die Paradoxie der Sprache: daß das Wort leer ist, wenn ihm nicht irgend etwas anderes Sinn gibt, daß dieses andere aber nur durch die Sprache in die Wirklichkeit treten kann, diese Paradoxie arbeitet an der Wurzel der sokratischen Frage und der Ideenlehre gleichermaßen.

Was ist aber dieses Tieferes auf dem Grunde der Sprache? Damit treten wir in die Erörterung der zweiten Frage ein: seit wann dürfen wir von einer Ideenlehre sprechen? Mit Recht hat man immer das Wesentliche der Ideenlehre darin gesehen, daß irgend etwas Gedachtes, Gemeintes als wirklich aufgefaßt wird. Es scheint mir nun möglich und nötig, dieses Sein der Ideen, der Dinge selbst, von unserem Problem der Freiheit her uns zu verdeutlichen. Das, was nach unseren ethischen Begriffen unzulässigerweise von Sokrates und Platon vorausgesetzt wird, jene unbekannte Kraft, die den eigentlichen Willensentschluß auf rätselhafte Weise überflüssig macht, sie grade ist jene Wirklichkeit und Wirksamkeit der Dinge selbst, die im Augenblick des Erkenntwerdens von ihnen ausgeht, die grade im Augenblick der wesenhaften Erkenntnis in den Dingen bloßgelegt wird und in der angedeuteten Sphäre der Medialität ihr eigentliches Leben entfaltet. Man hat viel zu sehr die Gegenständlichkeit des griechischen Denkens ins theoretisch-Anschauliche umgedeutet; spätere Spekulation arbeitet mit einem theoretischen Seinstypus, der durch das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt charakterisiert wird — grade auf dem Boden des Platonismus hat sich allerdings ein Geistbegriff herausgebildet, der durch die Einheit von Nus und Noetón, von Geist und Geisterzeugtem

bezeichnet wird. Wir müssen diesen Denktypus ins Praktische zu übertragen suchen, in die Sphäre des sinnhaften Tuns, aus der er entsprungen ist. Erst allmählich bildet sich diejenige Geistigkeit aus, in der das Erkennen aus jenem komplexen und konkreten Zusammenhang sich ablöst; das heißt also, ganz allmählich erst entstehen die Voraussetzungen, von denen aus dieses Ineinsetzen von Erkenntnis des Guten und seiner Verwirklichung als Intellektualismus gedeutet werden könnte. In der Ausgangsstellung der sokratisch-platonischen Ethik ist die subjektive Energie der Handlung noch in einem lebendigen Zusammenhang gefühlt mit einer *attrativa*, einer Anziehungskraft der Dinge der Welt, sofern diese in ihrem eigentlichen Kern ergriffen sind; das Erfassen des eigentlich seienden Objektiven zieht das Subjekt in die eigentümliche Ordnung der Dinge hinein. Die Aktivität des Subjektes wird für die schwere Aufgabe gebraucht, lernend bis in die Region des eigentlich Seienden vorzudringen. Uns klingt ein solcher Wirklichkeitsbegriff magisch-pantheistisch. Aber keine Religion kann einer den Willen unterstützenden Gnade entraten; hier wirkt objektiviert die Gnadenkraft der Welt schlechthin. In der geforderten subjektiven Lernleistung, die allein in die Sphäre des Seienden und Wirkenden führt, liegt die 'Rationalisierung' des religiösen Weltbildes, von der oben gesprochen wurde. In dieser Forderung des Lernens als Inbegriffs der Sittlichkeit und in der Annahme jener Willen erzeugenden Substantialität der erkannten Wirklichkeit ist zwischen Sokrates und Platon kein Unterschied; in dem Tugendwissen des Sokrates ist dieselbe Metaphysik vorausgesetzt, die Platon zunächst an Sokrates und seinem Bios zur Darstellung bringt, und der einfache Ausgangspunkt dieser ganzen Betrachtung bei Xenophon klingt noch im Anfange der aristotelischen Politik deutlich nach (1253a 14).

Eine Stelle der platonischen Apologie (36 c), die den Ursprung der Ideenlehre klar angibt, wird meist übersehen. Sie ist grade für den Zusammenhang mit dem Tat- und Willensproblem sehr bezeichnend. Sie folgt auf das Bekenntnis des Sokrates, daß er sich nie politisch aktiv hervorge drängt habe, und will trotzdem den Antrag auf Speisung im Prytaneion begründen. Sokrates beschreibt die Wohltat, die er seinen Mitbürgern angetan hat, für die er jene höchste Bürgerehre beansprucht. Die Wohltat besteht darin, daß er jeden Bürger einzeln zu überreden suchte, sich nicht eher um seine Angelegenheiten zu kümmern, bevor er sich um sich selbst sorgte, wie er am besten und verständigsten werde, noch um irgend

etwas in der Stadt, bevor er sich um die Stadt selbst kümmerte und um die andern Dinge in derselben Weise. Das sind drei Erkenntnisforderungen, die sichtlich aufs engste zusammenhängen. Die erste Forderung war vorher (29 e) ausdrücklich als Sorge um die eigene Seele bezeichnet worden. Hier also tritt dazu die Sorge um die Stadt selbst, und dazu tritt der ungemein wichtige Zusatz: sich nach derselben Weise um die anderen Dinge zu sorgen: das heißt darum, wie die Dinge selbst sind. Das ist natürlich in nuce die gesamte Ideenlehre in der Fassung, die wir hier anzudeuten versuchten. Man kann die Grundabsicht der platonischen Politeia nicht besser zusammenfassen als in der dreifachen Aufgabe, die hier Sokrates in den Mund gelegt wird; denn der 'Staat selbst' und 'der Mensch selbst' — Staat und Seele stehen ja in jedem Sinne zusammen — und das 'Selbst' aller Dinge der Wirklichkeit, wie es am 'besten' und vernünftigsten sich darstellt: diese durch die wissenschaftliche Entwicklung Platons unendlich erweiterte Aufgabe wird in der Idee des Guten, der höchsten sittlichen Idee, noch einmal zu einer obersten Einheit zusammengezwungen.

Die 'Dinge selbst', 'selbst für sich selbst', das ist die ursprüngliche Bezeichnung der Idee, und in höherem Sinne Terminus als Eidos und Idea. Auch wenn wir nicht in der Apologie diese Formulierung als Ausdruck der Idee des Menschen und der Gemeinschaft urkundlich bezeugt läsen, müßte es klar sein, daß dieser Terminus der Idee in der personalen Sphäre zunächst beheimatet ist, und daß der Gedanke vom 'Menschen selbst' wie so vielen religiösen Spekulationen auch der so ganz anders gewendeten Ideenlehre zugrunde liegt. Hier können wir also den Prozeß der Vergegenständlichung des innern Menschen aus der Terminologie ablesen. Was wir durch systematische Erwägungen erschlossen haben, bestätigt sich nun: der subjektive Wesenskern, das sinngebende Zentrum der Person, wandert herüber in das Sein der wahren, objektiven Dinge, und umgekehrt: in dem wahren Sein der Wirklichkeit findet sich die Person wieder, in der Erfassung des Seins konstituiert sie sich im Prozeß des geistigen Lebens, ihr Sinngeben ist ebenso sehr ein Sinnehmen von den Dingen, und der Mittelzustand zwischen Tun und Leiden, die Medialität, die wir im urwüchsigen dialektischen Sinn- und Rechenschaftsgeben und -empfangen (*λόγον διδόναι καὶ λαμβάνειν*) handgreiflich antrafen, wird zur Erlebnisform aller Gegenständlichkeit überhaupt. Kultur und Natur wird nicht getrennt; deshalb gehört für Platon zum richtigen Staat die richtige Wissenschaft, das Wissen um das Wirkliche. Dieser Staat ist

keine den Einzelnen und sein Sein beschränkende Ordnung, der Staat gibt dem Einzelnen nicht mehr Sinn als er durch das Handeln des Einzelnen nach einer wesensmäßigen in seinem Selbst angelegten Ordnung selber von ihm empfängt. Werkbildner der Freiheit heißen die Regierenden!

Man darf hier fragen, wie mit diesem 'Menschen selbst' das Problem der individuellen Person zusammengeht. Dies führt auf das Problem der Doxa, der bloßen subjektiven Meinung von der einen Seite, des Scheines, der unvollkommen, perspektivisch verzerrten, abgeschatteten Wirklichkeit von der anderen Seite. Platon ist hier mehr als in irgend einem andern Punkte Sokrates verpflichtet. Dessen 'Wohltat' — an unserer Stelle der Apologie — bestand grade in der persönlichen Auseinandersetzung von Mensch zu Mensch. In der sokratischen Elenktik, der Widerlegungs- und Prüfungskunst, lag stets das doppelte Motiv: nur vom einzelnen Ich und seinen Gedanken auszugehen, aber in ihm und grade durch sein Selbstbewußtsein hindurch zu einem andern Selbst und zu einer andern Gegenständlichkeit durchzudringen. Die Entwicklung Platons zeigt ein immer bewußteres Verständnis für die Problematik des einzelnen Subjektes und des einzelnen Gegenstandes; das läßt sich an dem Verlaufe der Doxa-erörterung nachweisen; der siebente Brief mündet in der Schilderung der isolierten Subjektivität unmittelbar in sokratische Gedankengänge zurück. Dagegen wird in immer neuen Formen das Bild des zur Objektivität, zur Übersubjektivität befähigten Menschen selbst geschildert — ich hatte von dieser Gegenüberstellung bereits bei der Erörterung des zweiten der drei Probleme gesprochen; sie wirkt sich in dieser doppelten Skala aus.

Die Form, in der Platon Seele und Geist, das in aktuellen Erlebnissen sich verwirklichende Individuum einerseits und jenes Selbst, in dessen gegenständlicher Erkenntnis sich die individuelle Selbstbildung vollzieht, andererseits zunächst auseinandertreten läßt, um sie später wieder zu verbinden, ist die Wiedererinnerungslehre (Anamnesis). Wir können diese so leicht zu trivialisierende Seelenmetaphysik nur aus dem Problem der Freiheit und aus der einheitlichen, im Menschen selbst zusammengefaßten Ideenlehre verstehen. Die Seele erinnert sich in der Erkenntnis an die Ideen, an alles Seiende, an aller Wirklichkeit Kern und Sinn, dem sie in einem reineren höheren Leben einst nahe war, das heißt sie erinnert sich an sich selbst. Wenn wir sahen, daß die reinere und stärkere Existenz der Dinge eben das ist, was jenen merkwürdigen Zwang zur Tat auf den erkennenden Willen ausübt, so ist dieses Etwas, dieses Sein der Dinge

nunmehr durch die richtig verstandene Erinnerungslehre einfach zum Sein der unsterblichen Seele geworden (Phaidon 77 a), zu dem Guten, das die innerlich freie Seele immer und ewig war und das sie Stück für Stück in dem irdischen, leiblichen Leben erkennend zu verwirklichen hat. So muß Gegenstand dieser Anamnesis einmal die gesamte gegenständliche Welt sein, das Reich der Ideen — diese Seite ist der Sache nach bekannt —, zum andern aber muß die Anamnesis sich auf das Ganze eines Lebensablaufes beziehen; sie muß ein Ausdruck sein für den Gedanken, daß die Kraft zur Freiheit aus dem Ganzen der Person entspringt und daß in ihren Willensakten die Willkür der einzelnen Willensmeinung auf eine höhere Gesetzlichkeit und Willenswahrheit gegründet ist. Diesen Freiheitsbegriff hat Platon nicht systematisch entwickelt, sondern in einem großen mythischen Bilde als Abschluß seines Staates dargestellt.

Wir müssen es uns hier versagen, auf den weiteren Rahmen und die einzelnen Züge des Mythos näher einzugehen, als es der unmittelbare Zweck unserer Darlegungen erfordert. Die allgemeine Erinnerung an ein höheres Sein der Seele erscheint hier umgestaltet zu dem Erlebnis eines Scheintoten, dessen Seele, noch nicht ganz vom Körper gelöst, das sah, was allen Seelen zu schauen beschieden ist. Aber die Seele jenes Scheintoten war nicht durch den entscheidenden Einschnitt eines neuen Lebens in einem neuen Leibe der Wirkung des Vergessenheitstrankes ausgesetzt und konnte so den Mythos bewahren. So kann sie berichten, wie jede Seele mit einem neuen Leibe frei die allgemeine Form des künftigen Lebens ergreift, sich ihren Dämon wählt, aber dann an dieses selbstgewählte Leben geschmiedet ist und dessen Umkreis nicht überschreiten darf.

Es handelt sich hier darum, in dieser mythischen Mischung von Freiheit und Notwendigkeit auf Grund der gesamten platonischen Freiheitslehre, wie sie sich bisher uns darstellte, einen philosophischen Sinn zu erkennen. Das bedeutet zunächst die Aufgabe, jene Zerreißung der vollständigen einheitlichen Lebensganzheit in einen Akt mystischer Freiheit und ein zwangsläufig bestimmtes irdisches Leben zu überwinden und die Freiheit mit der Notwendigkeit irgendwie zu verbinden. Für die Lösung dieser Aufgabe gibt uns Platon selbst die entscheidenden Hinweise. Der erste ist in dem Logos der Lachesis, der Tochter der Ananke, deutlich ausgesprochen, den der 'Prophet' weithin als Kern und Thema des ganzen Mythos verkündet: „Ihr Eintagsseelen, es beginnt wieder ein neuer Umlauf des zum Tode bestimmten sterblichen Geschlechts. Nicht wird Euch

der Dämon erlosen, sondern Ihr werdet den Dämon erwählen. Wer zuerst zur Wahl herankommt, soll zuerst ein Leben wählen, und mit ihm wird er zusammenbleiben nach Notwendigkeit. Die Tugend ist herrenlos, wer sie ehrt oder verachtet, wird mehr oder weniger von ihr haben. Die Schuld ist des Wählenden, Gott ist unschuldig“. An diese Rede schließt sich die freie Wahl der Lebenslose an, zu der die Seelen in einer durchs Los bestimmten Reihenfolge herantreten. Es sind viel mehr 'geprägte Formen' des Lebens als Seelen da, und auch die letzte könnte ein angemessenes Leben wählen, wenn sie die nötige Einsicht bei dieser freien Wahl hätte.

Worin soll diese Einsicht bestehen, die die Seele zu richtiger Wahl befähigt, und wie soll die Seele zu dieser Einsicht kommen? Ferner: was ist die herrenlose, also freie Tugend (Arete), die über und neben dem nach ehernen Gesetzen ablaufenden Leben zu stehen scheint? Die Antwort auf beide Fragen gibt die höchst geschickt dem Tone des Mythos angepaßte lange Zwischenrede des Sokrates, in der er die Bedeutung jener Wahl entwickelt, die ungeheure Gefahr, der die schlecht vorbereitete, ungeübte Seele in diesem Augenblicke ausgesetzt ist. Alles irdische Leben sollte nur als eine Vorbereitung auf diesen Akt der Wahlfreiheit aufgefaßt werden. Da es sich zum Beispiel darum handelt, sich nicht durch den Reichtum und die Macht, die in einem Tyrannenleben der wählenden Seele entgegenleuchtet, blenden zu lassen, andererseits nicht die Armut eines rechtlichen tüchtigen Lebens zu verachten, so wird der Sinn des 'Mathema', um das sich die Seele bemühen soll, in der zusammenschauenden Vergleichung aller Faktoren eines Lebens gesehen; im Hinblick auf die Natur der Seele soll man wissen, unter welchen seelischen Voraussetzungen Reichtum, hohe Geburt zum Guten ausschlägt, unter welchen zum Schlechten. So muß man alles 'trennen und verbinden', also das Ganze eines Lebensloses in seine einzelnen Züge gliedernd auflösen und sie dann wieder zur Einheit zusammensetzen können. Zusammengefaßt wird dieses Wissen in die einfache Forderung, die wir als die Grundlage der sokratisch-platonischen Dialektik kennen: die bessere von zwei Möglichkeiten in jedem Augenblicke in diesem Leben und nach dem Tode in dem künftigen erkennen und ergreifen zu können. Diese dialektische Kraft der Verknüpfung aller Lebensgehalte unter dem einheitlichen Gesichtspunkt des jeweilig Besseren, also des Guten, sie ist die Kraft der Besonnenheit, wie sie Platon nur auf Grund allgemeinsten Welt-

und Wesenserkenntnis sich denken kann; es ist die Tugend des Sokrates und die in der Idee des Guten zusammengefaßte Paideia des 'Staates'. Dieses Lernen, wie jegliches Ding gut sein kann, wird nun in der Sprache dieses Mythos die Voraussetzung für die richtige Wahl des ganzen Lebens, die der Seele in der Präexistenz aufgegeben ist. Also um eine richtige und gute Wahl für ein neues Leben zu treffen, muß das vorhergehende in einem bestimmten Sinne gelebt sein! Dies ist eine Erweiterung der Wiedererinnerungslehre, die eine Änderung ihrer eigentlichen Richtung in sich schließt. Denn sonst ist es immer die präexistente Form des Daseins, aus der Sinn und Richtung des leibgebundenen Lebens bestimmt werden soll; hier ist aber umgekehrt die gesamte Energie dieses irdischen Lebens, die Kraft menschlichen Lernens und Wissens zusammenzufassen, um eine metaphysische Tat, eine freie Entscheidung von unermesslicher Wichtigkeit richtig zu vollziehen. Bedenkt man, daß der ganze mythische Gedanke der wandernden Seele, des Rades der Geburten sich letzten Endes doch für den Blick des Philosophen immer wieder zusammenzieht zu einem Mittel, den Sinn dieses einen Lebens, in dem der Mensch grade steht, zu ergründen und zu bestimmen, so darf die philosophische Absicht dieser erweiterten Anamnesis in der Richtung einer Aufhebung des gradlinigen Zeitverlaufes gesehen werden; dies führt zunächst zu der Vorstellung einer in sich zurücklaufenden kreisenden Zeit, schließlich zu einer in sich ruhenden Zeitganzheit und Ewigkeit; es darf also der mythische Akt der Wahl und die unermüdlich lernende und zusammenfassende Erinnerung an diese Aufgabe der Selbstbestimmung auf einen Lebensablauf bezogen werden, auf einen Ausschnitt aus dem abrollenden Rade der Geburten. Griechisches Sprachgefühl und griechische Spekulation bezeichnet die andere höhere ruhende Zeit mit dem Worte Aion — das Wort heißt ursprünglich Lebenszeit, ganze Dauer eines lebendigen Wesens. Nimmt man dies alles zusammen, so dürfen wir in diesem Mythos denselben Gedanken ausgedrückt finden, den wir aus dem Zusammenhange von sokratischer Tugend und sokratischem Wissen, von der Theorie sittlicher Entscheidung und der Ideenlehre gewonnen haben. Auch der Mythos zeigt, daß jede einzelne sittliche Tat im irdischen Leben aus einer umfassenden Einheit von Mensch und Welt begriffen werden muß; diese Einheit zu suchen, das ist der Sinn der 'herrenlosen Arete'; diese Tugend ist das Wissen von jener uns bereits bekannten Art, ein Wissen um sich selbst und um das Gute.

Diese Beziehung des mythischen Freiheitsaktes zum Ablauf des tätigen sittlichen Lebens ist die platonische Antwort auf zwei Fragen. Zunächst wird hier durch eine mythische Hypothese die Gesetzmäßigkeit des Charakters mit der Freiheit, das heißt Eigengesetzlichkeit der Person verknüpft und der Ablauf der freien Handlungen eines Menschen auf eine metaphysische Notwendigkeit bezogen. Die Tatsache der Individualität zwingt uns, dies Problem zu stellen, aber es scheint, daß Mythos und dichterische Gleichnisrede seiner Lösung näher kommen als eigentliche Theorie; die orphischen Urworte Goethes, die ja mit letzten Endes platonischen Begriffen arbeiten, zeigen diese der individuellen Persönlichkeit zugewandte Seite des Problems. Doch für griechisches Denken gehört zu ihr notwendig die andere. Indem Platon die Seelenwahl an einen Ort versetzt, an dem die kosmischen Kräfte des Alls die Bewegung der Welt bestimmen und ordnen, und diesen Kräften auch die Leitung der Seelenwahl überträgt, bringt er auch im Mythos den Gedanken zum Ausdruck, daß jede richtige sittliche Entscheidung zugleich eine Angelegenheit der welterkennenden Vernunft ist. Sittlich handeln heißt mit seinem Wollen sich mit der Weltgesetzlichkeit in Einklang setzen, teilnehmen an einer weit über die individuelle Person hinausweisenden ewigen Bewegung. Diese Bewegung ist dann Freiheit, wenn das Individuum ihr keine selbstischen Hindernisse in den Weg legt und sich nicht mit einer übergreifenden Ordnung in Widerspruch setzt. Diese Ordnung ist für den Griechen gut, ja identisch mit dem Guten, dessen Kraft der Mensch in der Erkenntnis sich hingibt und so sein eigenstes innerstes Wollen und Müssen frei erfüllt.

Wir wollen nun zum Schluß wieder an den Anfang anknüpfen. Wir gingen aus von den eigentümlich fernen, bei aller Kraft und Klarheit ihr Innerstes, Geistiges verschleiern den Gesichtern und Gestalten der griechischen Kunst; sie scheinen ihr Wesen zu verhüllen, indem sie bis in die äußersten Grenzen ihres ganzen Seins hinein das zu verleblichstem Ausdruck bringen, was spätere Gestaltungen des ewig gleichen Menschengeistes im Gesicht, dem unmittelbaren Träger des Ich, zusammendrängen. Wir sehen jetzt auf philosophisch-ethischem Gebiete eine ähnliche Erscheinung. Die Kraft des Guten, die wir nach einer zweitausendjährigen Entwicklung in dem nur dem eigenen einzelnen Ich verantwortlichen Gewissen wirkend annehmen und doch immer außen anzutreffen wünschen, sie ist in dem Weltbilde Platons noch in dem ganzen Kreise des Seins verteilt und durchdringt alle Wirklichkeit bis in ihre letzten, das Ganze hal-

tenden Grenzen. Je treuer wir dieses entschwundene Weltgefühl in uns wiederzuerzeugen verstehen, desto deutlicher sehen wir, welche immer gegenwärtige Aufgabe der heutigen Philosophie aus ihm erwächst, wir ermessen den eigenen Abstand und erkennen uns selbst und unsere Zeit, in der das Individuelle und Subjektive alles andere zu überschatten droht. Manche philosophischen Möglichkeiten können uns nur noch an der Antike bewußt werden. Von der antiken Freiheitsauffassung her eröffnet sich uns ein freier Ausblick auf die von Kant geforderte Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, auf die Phänomenologie eines in sich gelösten und ungehemmten, moralisch gesunden und kräftigen Daseins, auf die Metaphysik eines aus seinen immanenten Kräften sich frei gestaltenden Lebens. Die gänzlich unromantische, unsentimentale Form, die geniale Nüchternheit, die die platonische Philosophie diesem Bilde geben konnte, beruht auf der Verbindung, die Einsicht und sachliches Wissen mit diesem Glück- und Freiheitsbegriff eingeht. Grade dies hat eine besondere Aktualität für unsere Zeit, die Glück und Wissen oder sachliches Lernen so gern als unvereinbar ausgibt. Daß auch in neuerer Zeit diese Haltung möglich ist, zeigt immer wieder Goethe, auf den wir wiederholt zur Verdeutlichung platonischer Motive uns berufen konnten. So sei hier mit einer nachdenklichen 'Reflexion' geschlossen, die eine nützliche 'Maxime' enthält und die unverlierbare Natürlichkeit der griechischen Freiheitslehre noch einmal bestätigen kann: „Lessing, der mancherlei Beschränkung unwillig fühlte, läßt eine seiner Personen sagen: kein Mensch muß müssen. Ein geistreicher frohgesinnterer Mann sagte: Wer will, der muß. Ein dritter, freilich ein Gebildeter, fügte hinzu: Wer einsieht, der will auch. Und so glaubte man den ganzen Kreis des Erkennens, Wollens und Müssens abgeschlossen zu haben. Aber im Durchschnitt bestimmt die Erkenntnis des Menschen, von welcher Art sie auch sei, sein Tun und Lassen; deswegen auch nichts schrecklicher ist, als die Unwissenheit handeln zu sehen.“



Abb. 1. Knoten über der Stirne des Gutzwillerschen Kopfes.

EIN BILDNIS DES KÖNIGS LYSIMACHOS VON THRAKIEN

VON

OTTO BRENDDEL

Der großartige Kopf eines bartlosen Mannes, den wir auf den Tafeln 28—30 abbilden, befindet sich in Heidelberg, im Besitze von Herrn Professor Dr. M. Gutzwiller. Er wurde von ihm vor einigen Jahren im römischen Kunsthandel erworben.

Für die große Liebenswürdigkeit, womit der Besitzer die Veröffentlichung des Kopfes gestattet und alle Untersuchungen am Original gefördert hat, sind wir ihm zu ganz besonderem Danke verpflichtet. Denn er setzt uns damit in den Stand, ein bedeutendes Denkmal antiker Geschichte allgemein bekanntzumachen.

Der Kopf ist aus einem ziemlich großkristallinen Marmor, wahrscheinlich griechischem Inselmarmor, gearbeitet. Seine Höhe vom Kinn bis zum Scheitel beträgt 20 cm; das entspricht einem Durchschnittsmaß antiker Porträtköpfe von ungefähre Lebensgröße.

Der Erhaltungszustand ist vorzüglich. Jetzt, da der Marmor etwas patiniert ist, zeigt er überall eine schöne, gelbliche Farbe. Der Kopf ist ganz so, wie er auf den Tafeln zu sehen ist, antik erhalten. Nur die Nase ist in einem fremden Marmor modern ergänzt. Erwähnt muß auch



HELLENISTISCHER HERRSCHER
HEIDELBERG



HELLENISTISCHER HERRSCHER
HEIDELBERG



HELLENISTISCHER HERRSCHER
HEIDELBERG

werden, daß die Schnittfläche am Halse modern abgearbeitet ist; ihr Zustand läßt darauf schließen, daß der Kopf schon einmal in irgendeiner Sammlung aufgestellt war. Diese Abarbeitung schadet dem Kopfe insofern, als sie die ursprüngliche Halswendung verschleiert. Bei genauem Zusehen läßt sich erkennen, daß er stark nach seiner linken Seite gedreht war. Übrigens war der Blick geradeaus, vielleicht ein wenig aufwärts gerichtet.

Stellen wir nun an ihn die archäologische Frage: *τίς; πόθεν εἰς ἀνδρῶν;* er bleibt nicht ganz stumm.

Zunächst zeigt er uns, deutlich besonders im Profil, ein höchst wichtiges Detail. Der Kopf ist mit einer Binde umwunden. Es ist das ein Band von gleichmäßiger Breite, das sich durch das ganze wellige Lockenhaar des Kopfes zieht und auf der Stirne geknotet ist. Das ist eine Seltenheit. Meistens werden solche Bänder, wo wir sie bei Antiken treffen, hinten im Nacken geknotet. Auch die Form des Knotens ist hier merkwürdig (Abb. 1). Ganz deutlich wird es aus der Wiedergabe nicht, wie er geknüpft ist. Man war ja zu jener Zeit, wie die Geschichte des gordischen Knotens zeigt, sehr erfindsam in der Kunst des Knüpfens. So schwierig wie jener, dem man überhaupt nicht ansehen konnte, wo das Geschlinge anfang und wo es aufhörte, ist der unsrige aber doch wohl nicht gewesen. Wenigstens sind die beiden Zipfel vorn wahrscheinlich als die Bandenden zu verstehen, und das Ganze scheint demnach einfach geknüpft zu sein. Es ist jedenfalls nicht jenes berühmte Doppelgeschlinge des sogenannten Heraklesknotens gemeint, mit dem man im Altertum so viel Zauberei trieb und den man gern auch als Amulett getragen hat. Trotzdem ist der Knoten auch in dieser einfachen Form, an so bedeutender Stelle mitten über der Stirn getragen, sehr auffällig. Ein solches Detail ist bei einem antiken Werke schwerlich ohne Bedeutung. Man muß nur bedenken, wie sehr die Menschen damals gewohnt waren, in Symbolen zu sehen, und wie gerne sie ihre Person mit einem zauberkräftigen Schutz umgaben. Das Leben des Südländers ist heute noch voll von solchen Symbolen.

Leider bleibt uns dieser Knoten einstweilen unlösbar. Seine präzise Bedeutung anzugeben, ist nach der uns bekannten Überlieferung zunächst nicht möglich. Immerhin aber wird es uns besonders bedeutungsvoll, wenn wir jetzt einen zweiten antiken Marmorkopf nachweisen können, der ebenfalls ein Band trägt und es in genau derselben Weise über der Stirne geknotet hat.

Es ist das ein jugendlicher männlicher Kopf, der heute im Museum zu Genf aufgestellt ist. Die Bilder, die ich von ihm hier vorlegen kann (Tafel 31), verdanke ich dem überaus freundlichen Entgegenkommen des dortigen Direktors, Prof. Dr. Déonna.

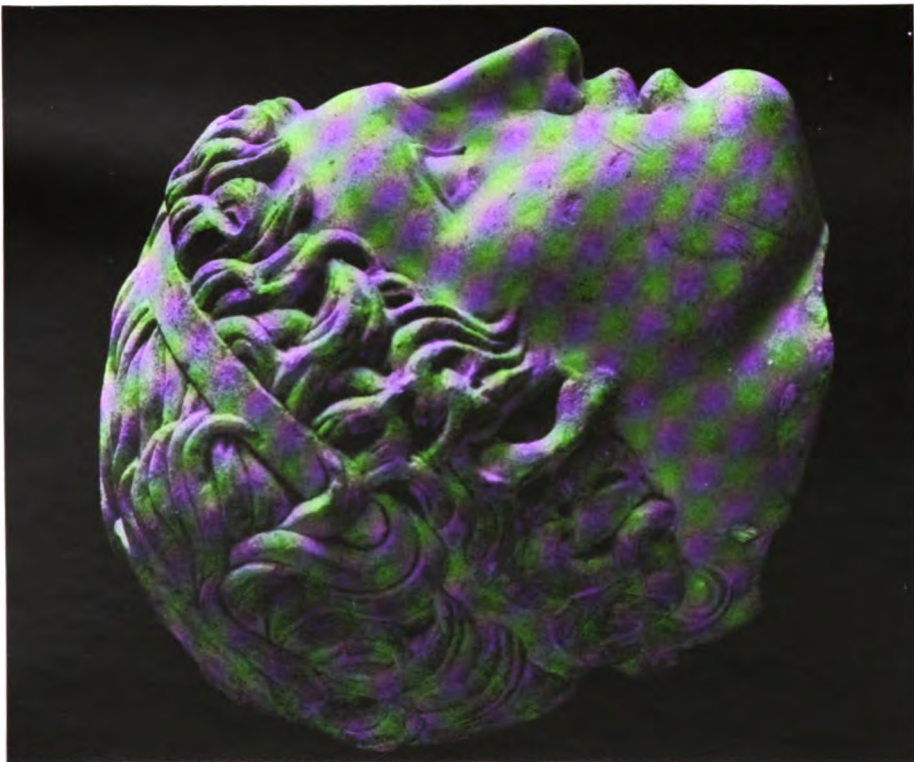
Der Kopf in Genf ist, wie schon der Augenschein lehrt, dem Heidelberger außerordentlich ähnlich. Ganz besonders deutlich ist die Übereinstimmung der beiden im Profil. Beim Vergleich ist nur zu bedenken, daß die Nase an beiden moderne Zutat ist. Sonst hat man überall das gleiche energische, vorwärtsstürmende Profil mit seiner eigentümlichen Zeichnung: das gleiche starke, vorgebaute Kinn; die tiefen Augen und die niedere stark gewölbte Stirn, die aussieht wie ein angespannter Muskel; der lange Hinterkopf, in dessen weiche Locken das Band tief einschneidet. Sogar die gleichen lebendigen Locken legen sich an der gleichen Stelle frei über das Band.

Aber wer ist der Mann? Ein Gott? Ein Mensch? Déonna hat für den Genfer Kopf eine Antwort gegeben: es sei vielleicht ein Athlet, wahrscheinlicher aber Herakles gemeint.

Es gehört zu den Eigenheiten des mythologischen, dichterischen und religiösen Denkens bei den Griechen, daß man von allen seinen Gestalten zwar wechselnde, zu jeder Zeit aber ganz bestimmte Vorstellungen hatte. Bilder des Herakles oder anderer Heroen, das wissen wir, haben damals anders ausgesehen. Sie alle haben, wie auch die Athletenbilder, die Déonna anführt, eine andere, typische Bildung: kurzes Haar, das über der Stirne ein klein wenig sich in die Höhe sträubt, glatt und knapp, wie man es beim Sport, in den Ringschulen brauchte. Einen Herakles mit so eigentümlich langen Locken, so erregt verwühltem Haare finden wir nirgends. Das ist überhaupt nicht 'typisch', in der Art wie die Herakles- und Athletenbilder es sind; das ist einmalig, die Haartracht eines Menschen, ein Porträt.

Scheint uns das für den Kopf in Genf richtig, so gilt es für den Heidelberger noch viel mehr. Er ist weit porträthafter, wie er ja auch in den Einzelformen etwas besser gearbeitet ist als der Kopf in Genf. In beiden erkennen wir jetzt den gleichen Mann, die gleiche gewaltsame, stürmische Persönlichkeit. Die Frage: wer? wird uns immer brennender.

Der Stil der Köpfe ist, wie Déonna schon erkannt hat, hellenistisch. Der Mann, den wir vor uns haben, ist eine jener großen leidenschaftlichen Persönlichkeiten, an denen die Zeit nach Alexander dem Großen so reich war.



HELLENISTISCHER KOPF IN GENÈVE

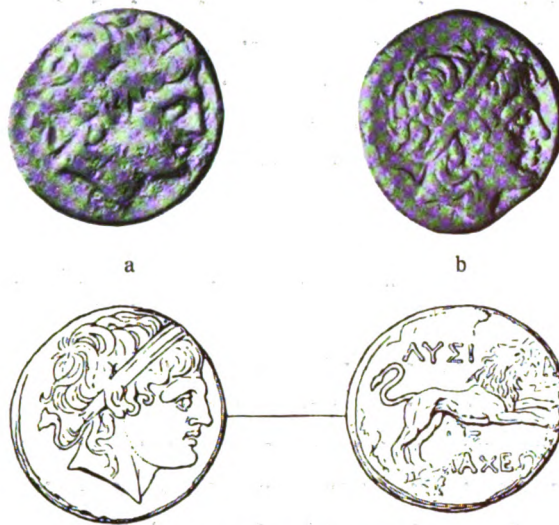


Abb. 2. Lysimachos-Münzen.
Unten Umzeichnung und Rückseite von a.

Das Leben Alexanders, noch mehr aber sein früher Tod hatte jene ungeahnten, neuen Kräfte in der griechischen Welt entbunden, deren Wirkung wir als Hellenismus bezeichnen. Die Griechen der klassischen Zeit waren Stadtmenschen gewesen, Polisbürger. Jetzt hatte sich das Welttheater ungeheuer vergrößert. Der Begriff einer vereinigten Kulturwelt, der hellenisierten Oikumene trat ins politische Bewußtsein. Auf dieser gewaltigen Szene sieht man die neuen Kräfte als Menschen, als Personen auftreten und Taten vollführen. Die Diadochen, die Freunde und späteren Erben Alexanders, sind die ersten Protagonisten dieses weltpolitischen Schauspiels. In ihrem Kreise suchen wir am natürlichsten den Mann, dessen offenbar berühmtes Bildnis wir jetzt schon in zwei Marmorköpfen überliefert gefunden haben.

Es gibt nur einen Weg, der uns in dieser Untersuchung weiterführen kann: das ist der Vergleich mit den zeitgenössischen Münzen. In ihnen haben wir authentische Zeugnisse, die jene Diadochen von sich selbst, ihrer politischen Hoheit und ihrem Aussehen, uns hinterlassen haben. Wenn wir das Porträt der beiden Marmorköpfe auf Münzen wiederfinden, so haben wir Aussicht, eine Antwort auf unsere Frage zu erhalten.

Wie unsere Abb. 2 zeigt, ist das möglich. Wir geben dort eine Münze des Königs Lysimachos wieder. Es ist ein Kupfergeldstück, das von der Stadt Lysimacheia auf der Chersones geprägt wurde; die Exemplare, wo-

nach unsere Abbildungen hergestellt wurden, befinden sich im Berliner Münzkabinett, und Herr Direktor Regling hat die Freundlichkeit gehabt, mir Abdrücke davon zu verschaffen. Die Stadt selbst, in der Nähe des Hellespont gelegen, ist eine Gründung des Lysimachos. Er hat dort die Einwohner der früheren Stadt Kardia angesiedelt, um sich in seinem Lande Thrakien eine Residenz zu schaffen. Darum erscheint sein Wappen, der springende Löwe, auf der Rückseite dieser Münze, und auf der Vorderseite sein Porträt mit dem königlichen Diadem. Er galt dieser Stadt als Gründungsheros.

Die Ähnlichkeit mit den Marmorporträts wird sofort einleuchten. Es sieht geradezu aus, als sei das Münzbild nach unserem Kopf gezeichnet. Man sieht die schöne Umrißlinie des langen Hinterkopfes, deren Wirkung durch den Band einschnitt der Münzkünstler noch steigert: so gut stimmt diese Linie in das Münzrund. Darüber liegen die langen Locken des Hinterkopfes, die alle von einem einzigen Wirbel radförmig auszugehen scheinen; das gleiche Rad finden wir auch an den Marmorköpfen. Ebenso ähnlich ist die Art, wie die Locken in die Stirn fallen. Und darunter tritt die Wulststirn schwer über die tiefen Augen, es folgt eine kurze Nase, der offene Mund, das breite und lange Kinn: die Physiognomie unserer Marmorköpfe. Jetzt erklärt sich auch der Sinn des Bandes. Es ist das Diadem eines hellenistischen Königs. Der Gutzwillersche Kopf ist, ebenso wie der in Genf, ein Bildnis des Lysimachos von Thrakien.

Mit dieser Feststellung fällt auf die beiden Köpfe ein neues Licht; sie erscheinen uns jetzt ebenso sehr als ein historisches wie als ein künstlerisches Dokument. Um aus ihm den vollen Nutzen zu ziehen, wird es gut sein, sich hier kurz an die Schicksale des Lysimachos zu erinnern. Wir wissen nicht viel von diesem sonderbaren Manne; denn die griechische Geschichtschreibung ist auch in jener Zeit, obwohl sie nicht mehr so ausschließlich wie früher sich mit der Tatsache des Staates beschäftigt, doch noch sehr sparsam in der Schilderung von Personen. Wir erfahren wenig von ihrem Leben, von ihren Gedanken und Gefühlen so gut wie nichts. Aber wir erfahren doch ihre 'Praxeis', ihre Taten.

Lysimachos ist ein makedonischer Edelmann aus der Stadt Pella. Er ist schon früh in der Umgebung des großen Alexander und scheint zu dessen Leibwächtern gehört zu haben. Einmal hören wir von einer großen Löwenjagd, die Alexander im Tiergarten bei Sidon veranstaltet hat; dabei wäre Lysimachos fast ums Leben gekommen. Er hat aber trotz

seiner zerfleischten Schulter ohne Hilfe sich von dem Löwen, der ihn anfiel, befreien können. Vielleicht hat man in Sidon zum Andenken an diese große Jagd ein Denkmal aufgestellt, wie uns die Darstellung einer solchen Löwenjagd Alexanders auch anderwärts bezeugt ist. Jedenfalls ist der Genfer Kopf in Sidon gefunden. Auch kann das Bild des Löwen auf den Münzen des Lysimachos auf dieses Ereignis zurückgehen. Aus solchen Geschichten entstand der Ruf ungeheurer Körperstärke, der ihm verblieb.

Nach Alexanders Tod wurde er Herr über Thrakien und nannte sich König. Seitdem finden wir ihn in unaufhörlichen Kriegen. Er kämpft um die Grenze mit den Balkanvölkern im Norden; er kämpft mit Makedonien und dehnt sein Reich auf der andern Seite nach Kleinasien aus. Er kämpft mit den Griechenstädten, zerstört Städte und gründet neue. Seine Macht vergrößert sich, seine ungeheuern Schätze deponiert er auf der Burg zu Pergamon. Unermüdlich, vielleicht ziellos greift er nach jeder Möglichkeit, die sich ihm zu bieten scheint; in seiner Person lebt etwas Ungezähmtes, Wildes. Das steigert sich, je älter er wird. Er verstößt seine Gattin Amastris, der die Stadt Herakleia am Pontus gehört; die Stadt schenkt er seiner letzten Frau Arsinoë von Ägypten. Er wird gewaltsam und mißtrauisch. Den Thronfolger, seinen Sohn Agathokles, ermordet er auf den Rat der Arsinoë. Schließlich im Jahre 281 v. Chr. fällt er in einem Krieg gegen den Diadochen von Syrien, Seleukos. Man fand ihn unter den Leichen des Schlachtfelds, weil sein Hund bei ihm Wacht hielt. So starb er, sein Leben lang leidenschaftlich hin und her geworfen von Erfolg und Mißgeschick, im Kampf um das Schicksal Kleinasiens, ein Sohn der Tyche.

Erinnern wir uns an das Leben dieses Mannes und seine gewaltsamen Schicksale, wenn wir jetzt beginnen, so wie es von Anfang an unser Ziel war, sein Porträt zu beschreiben. Jetzt wird die ganze Kraft dieser lebensgespannten Züge uns zu sprechen beginnen. Allerdings, das Porträt spricht nicht unmittelbar, es spricht vielmehr seine eigene Sprache: die Sprache plastischer Form und einer eigenen Kunst.

In jedem Porträt lebt zweierlei: der Porträtierte und der, in dessen Geist und durch dessen Willen er porträtiert ist. Deshalb ist jedes historische Porträt ein Stück Geschichtschreibung, das richtig begriffen und gewertet sein will. Vor der Aufgabe, einen Menschen zu umschreiben und als Person zu schildern, steht jede Zeit und jede Generation anders. Man kann fast sagen, das ältere Griechentum, die Zeit bis zum Ende des



Abb. 3. Kopf eines Herrschers aus Pergamon. Berliner Museen.

4. vorchristlichen Jahrhunderts, habe diese Aufgabe kaum gekannt. Sie war im Grunde eher porträtfeindlich. Der Staat selbst war es, weil er, in seiner strengen Form der alten Polis, nur Bürger aber keine Personen kannte. Seine Porträtfeindlichkeit kam aus derselben Wurzel, wie seine ständige Abwehr der Tyrannis.

In der Zeit des Hellenismus wird das anders; sie hat den Menschen kennengelernt, hat ihn als historische Person geradezu entdeckt. In zwei großen Begriffen läßt sie das historische Wesen des Einzelmenschen sichtbar werden. Der eine heißt *Praxeis*; die *Praxeis* umfassen sein Handeln und seine Wirkung, eben seine Taten. Der andere heißt *Pathe*; das sind die

Schicksale, die er leidet. Je weiter die Taten eines Menschen die Welt ergreifen, je mehr seine Schicksale die Welt erschüttern, desto größer erscheint dieser heroischen Zeit ein Mensch.

Gleichzeitig nun erwächst in dieser Welt, in der plötzlich die Menschen mit ungeheurer Freiheit auftreten, handeln und leiden, ein ganz neuer Porträtstil. Bilder wie unser Lysimachos-Porträt sind Zeugnisse dafür, wie ein Mensch dem Gedächtnis und dem Bewußtsein dieser Zeit sich einprägt.

Das erste, ein Gesamteindruck, den wir von diesen Köpfen empfangen, ist ein Zug ins Ungeheure, Gesteigerte. Diesen Zug tragen fast alle Porträts der Zeit. Wir stellen hier zum Vergleich den kolossalen, in Pergamon gefundenen Kopf eines Herrschers hin, der sich jetzt in den Berliner Museen befindet (Abb. 3). Gerade weil er eine andere Persönlichkeit darstellt, ist er für unser Lysimachos-Porträt ein vorzüglicher Vergleich; wir finden an diesen beiden Köpfen eben das gemeinsam, was ihrer Zeit, ihrem Stil gemeinsam ist. In dem Anspruch des Ungeheuren, Gewaltigen manifestiert sich hier die Person und wird so begriffen. Den Menschen treibt seine stürmische Leidenschaft, sein Thymos, eine dämonische Kraft aus ihm selber zum Handeln in die Welt. Zugleich aber lebt in ihm das Bewußtsein von der Mühseligkeit des Lebens, von der Ermattung nach den großen Taten, von dem grausamen Wechsel der Geschehnisse und dem Spiel der Tyche. Beides drückt das Bildnis hier aus: Mut zu Taten, tiefe Schmerzlichkeit des Lebens.

In solchen oder ähnlichen Forderungen wird das Bildnis dem Bildhauer zur Aufgabe, zum Motiv. Es sind Forderungen, denen er mit seiner Kunst, seinem Begriff von Plastik gerecht werden muß. Das eigentliche Motiv dieser Köpfe liegt, plastisch gesehen, in ihrer eigentümlichen Wendung halb zur Seite und halb aufwärts. Der Ausdruck, den dieses schöne Motiv hervorbringt, ist so reich, daß man versucht ist, ihn mit immer neuen Worten zu umschreiben. Durch ihn erhalten die Bildnisse ihre eigentümliche Bewegtheit, ihr beseeltes Feuer; er ist zugleich kühn und schmerzlich. Der Blick der Augen verliert sich durch ihn in die Ferne, scheint die Grenzen der Welt zu suchen. Aber gleichzeitig ist dieses Motiv für den Bildhauer etwas ganz anderes. Ihm wird es ein Mittel zu klarer Plastik; in dieser kleinen Wendung gibt er dem Kopf seine eigentümliche Rundung, verhindert er den Blick, an der Vorderfläche hängen zu bleiben. Ganz unmerklich führt er das betrachtende Auge aus dem Vorderplan des eigent-

lichen Gesichts hinüber zum Begriff des ganzen, zusammenhängend gerundeten Schädels. Wo wir vielleicht nur geistigen Ausdruck sehen, liegt für ihn ein Problem der Form. Er sucht die reale Rundheit, die unbezweifelbare Tatsächlichkeit seines Gegenstandes.

Unter dem gleichen großen Begriff von Plastik sind hier auch die Einzelformen behandelt. Mund, Augen, Stirn, Haare: man sieht leicht, wie sie alle in einen kräftigen plastischen Zusammenhang miteinander gebracht werden. Man betrachte einmal die Augen des Heidelberger Kopfes. Sie liegen tief eingebettet unter der Stirn, selbst in kräftigen runden Linien gezeichnet. Wenn Licht von oben oder etwas schräg darauf fällt, treten unter dem tiefen Schatten der Brauen die Augen selbst rund, leuchtend hervor. Zugleich sind sie etwas schräg gestellt, stehen wie in einem leichten Bogen. Gerade darin liegt ihr Ausdruck von etwas Schmerzlichem. Aber ebenso fügt sich dieser Bogen gleichlaufend in die anderen Bögen des Haares, des Stirnwulstes, selbst des Mundes. Der Mund ist, wie von heftigem Atmen, leise geöffnet, und so entsteht in der großen, kräftigen Zusammenfassung der Formen der Eindruck des Lebendig-Energischen, den dieser Kopf auch hat. Alles das ist Überlieferung eines bestimmten Menschen, Auffassung seines Wesens und seiner Wirkung auf die Zeitgenossen; aber die Art, wie das Bild des großen Feldherrn, Schlachtenführers gegeben wird, ist zugleich ein Formproblem des Plastikers. Wie frei, wie leicht dieser Künstler arbeitet, sieht man vor allem auch im Profil mit der schönen Hinterkopflinie und dem bewegten Haar. Hier sucht er ein rauhes, reiches und sozusagen buntes Relief, im Gegensatz zu dem einfach-großförmigen Relief im Gesicht. Aber auch da ist jede Locke sorgfältig durchgeführt und beweglich aufgesetzt; jede hat ihre eigene, einfach geschwungene Form. Fragt man schließlich, was dieser Stil will: er sucht starke gerundete Plastik, große Form. Sparsam in den Details, vergrößert und verdeutlicht er die Einzelform. Indem er den Menschen beschreibt, hebt er ihn in die Sphäre einer gewissen Kolossalität, vergrößert er ihn im Sinne seiner eigenen monumentalen Plastik.

Man kann sagen, dieser Begriff von Plastik sei doch, der Aufgabe des Porträts gegenüber, ein sehr allgemeiner. Er ist aus einem Bilde großer, idealer Formung entstanden, und in ihrem Sinne verwandelt er seinen Gegenstand. Auch hier noch wird, ähnlich wie in der klassischen Zeit, das Porträt erst aus einem großen, allgemeinen Menschenbilde losgelöst. Denn das, was wir Idealisierung nennen, ist für den Plastiker ja ein Form-

problem. Es ist seine Aufgabe, die Realität der menschlichen Erscheinung in der künstlerischen Realität der runden plastischen Form einzufangen und zu verewigen. So löst sich aus dem allgemeinen Begriff der plastischen Form ein Gesicht mit den Zügen des einmaligen Menschen, ein Porträt. Diese Haltung entspricht ganz der Art, wie eben im Hellenismus die Tatsache der Einzelpersönlichkeit anfängt, ihre große Rolle zu spielen. Sie stellt den bildenden Künstler vor die neue Aufgabe der Bildnisähnlichkeit. Ebenso wie die geistige Begriffsbildung der Zeit vor der neuen historischen Persönlichkeit, steht hier auch der Plastiker vor der großen Tatsache des Einzelmenschen. Er findet eine eigentümliche Spannung, indem er auch vor dieser Aufgabe seinen Begriff der Form nicht aufgibt. Die Aufgabe wird ergriffen, gelöst aber stets in den Grenzen der festen plastischen Anschauung. Diesem allgemeinen Begriff muß auch das Bildnis sich fügen: hinter dem Satz des Aristoteles, die guten Bildner malten den schöner, den sie doch auch ähnlich machten, steht das Formproblem des antiken Künstlers. Daß diese Formidee hier in einer eigenen Großheit, ja als Monumentalisierung erfaßt wird, das ist hellenistisch.

Wir verstehen jetzt, daß diese Lysimachos-Porträts trotz aller gespannten Lebendigkeit, trotz ihres Ausdruckes von Ungestüm und Leidenschaft, einen letzten Grad von Individualität nicht erreichen, den wir Modernen von einem Bildnis erwarten. Das griechische Denken sucht auch vor dem schwankenden Bilde des lebenden Menschen Wege ins Allgemeingültige, Bleibende. Es wird deshalb immer wieder geschehen können, wie es vor dem Kopf in Genf der Fall war, daß wir zweifeln, ob überhaupt ein Porträt vor uns steht, oder ein ideales Bild eines Heros. Die Zeit des Hellenismus selber hat ihre großen politischen Menschen dadurch am besten zu begreifen gemeint, daß sie ihnen Namen und Aussehen der Heroen verlieh. Bei vielen Münzen des Lysimachos ist es noch heute ungewiß, ob überhaupt ein Bildnis des Königs gemeint ist oder nicht. Auf manchen findet sich der Kopf Alexanders des Großen, vergöttlicht mit den Widderhörnern, die ihn zum Zeus Ammon machen, auf andern ein Bild des Herakles mit der Löwenhaut. Wer die unten abgebildeten Münzen (Abb. 4 und 5) mit den Bildnismünzen der Stadt Lysimacheia (oben S. 317) vergleicht, wird den Unterschied der Porträts und der heroisierten Bildungen wohl finden können. Aber daß alle diese Köpfe etwas Gemeinsames, eine besondere Auffassung des Menschenbildes verbindet, wird dabei ebenso deutlich. Gerade solche Münzen können klar machen,

was diese Heroisierung der politischen Persönlichkeit auch für den bildenden Künstler bedeutet. Wir, die heute alle diese Zeugnisse aus der Heroenzeit des Hellenismus vor Augen haben, verstehen am besten jenes hellenistische Epigramm auf ein Bildnis des Lysimachos, das uns in der Anthologia Palatina (XVI 100) erhalten ist. Indem es uns ein antikes Zeugnis solcher Heroisierung gibt, wird es doch zugleich auf das lebhafteste an unsere eigenen Betrachtungen erinnern. Es ist auf ein Gemälde gedichtet, doch spricht es wie von einem unsrer Köpfe. Folgendermaßen wendet es sich an den Beschauer eines solchen Bildes:

*Χαίτην καὶ ῥόπαλον καὶ ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἀταρβῇ
 θυμὸν ὀρών, βλοσυρόν τ' ἀνδρὸς ἐπισκύνιον,
 ζήτει δέρμα λέοντος ἐπ' εἰκότι· κῆν μὲν ἐφεύρησ,
 Ἡρακλῆς, εἰ δ' οὐ, Λυσιμάχοιο πίναξ.*



Alexander d. Gr.



Herakleskopf.

Abb. 4 und 5. Silbermünzen des Lysimachos.

KAISER JULIAN

VON

KURT LATTE

Kaiser Julian, den die siegreiche Kirche den Abtrünnigen nennt, ist nicht leicht zu beurteilen. Seine eigenen Worte, Ausdruck einer ehrlichen, aber erregbaren Natur, können nur als Zeugnis seiner augenblicklichen Stimmung gelten. Die Berichte der Zeitgenossen aber färbt leidenschaftliche Teilnahme in Liebe und Haß: neben der fanatischen Schmäherei des Priesters, der über den Fall seines Feindes jubelt, steht die ergreifende Klage des Freundes und Lehrers, dessen aufrechter Sinn dem Toten die Treue bewahrt, und die schlichte Verehrung des Soldaten für den siegreichen Führer. Es scheint, als ob noch heute der Staub des Kampfes, den er geführt hat, uns verwehrt, die Umrisse seiner Gestalt klar zu sehn. Kein geringer Mann muß gewesen sein, der solchen Eindruck hervorbrachte, und es lockt, seinem Werden und Wirken nachzudenken.

Über seiner frühen Jugend lagern schwere Schatten. Er verlor die Mutter wenige Monate nach der Geburt; als er sechs Jahre alt war, fiel der Vater, ein Bruder Konstantin des Großen, einer Revolte der Truppen zum Opfer, zugleich mit seinen Brüdern und deren ganzer Familie; nur der junge Julian und sein älterer Stiefbruder Gallus, der schwer erkrankt war, entgingen dem Morden. Schuld an dieser Gewalttat trägt wahrscheinlich Konstantins Sohn und Nachfolger Konstantius, der die Soldaten durch falsche Verdächtigungen gegen die Brüder des verstorbenen Kaisers aufgehetzt hatte, um alle erwachsenen Thronanwärter zu beseitigen. Wenigstens hat Julian zeitlebens an die Schuld seines Vettters fest geglaubt. Der verwaiste Knabe wurde der Obhut eines entfernten Verwandten, des Bischofs Eusebios von Nikomedien, anvertraut, der Konstantin vor seinem Ende die Taufe erteilt hatte und bei Hofe in hohem Ansehn stand. Der vielbeschäftigte Kirchenfürst, ein Vorkämpfer der Arianer, hat schwerlich Muße zu liebevollem Eingehn auf seinen Zögling

gefunden und wird sich auf die Auswahl der Lehrer beschränkt haben. Julian erhielt in Nikomedien und bald darauf in Konstantinopel, wohin er dem Bischof folgte, eine christliche Erziehung, aber Grundlage der formalen Bildung gaben damals auch für die Christen die heidnischen Klassiker ab. Der innere Gegensatz zu der christlichen wie heidnischen Gegenwart mußte einer Epoche verborgen bleiben, deren Blick sich die Mannigfaltigkeit des Lebens zum Rythmus eintöniger Flächen zusammenordnete; ohnehin war man seit Jahrhunderten gewöhnt, das Weltbild der hellenischen Dichter im Sinne der jeweiligen Zeitströmung umzu-deuten, soweit man es der Beachtung wert hielt. Im übrigen mühte man sich, dem Prinzen heidnische Einflüsse fernzuhalten; man nahm ihm sogar das Versprechen ab, heidnische Lehrer nicht zu hören, als diese Gefahr durch die Anwesenheit des berühmtesten Rhetors der Zeit, Libanios, nahegerückt war. Schwerlich war es der Weg, dem frühreifen Knaben die Beschäftigung mit dem Hellenentum leid zu machen: er hielt Wort, aber er wußte sich Nachschriften der Vorträge zu verschaffen, die ihm Ersatz boten. Stärkeren Einfluß hat in dieser Periode niemand von seinen Lehrern auf ihn geübt, wohl aber ein alter Diener seines Hauses, der ihn nach der Sitte auf Ausgängen geleitete, der Eunuch Mardonios. Ihm gab er all die Wärme, deren seine vereinsamte junge Seele fähig war; dieser Barbar mit dem un griechischen Namen weckte seine erste Freude an den Klassikern; er lenkte seinen Blick von der kleinen Gegenwart zu dem Idealbild der Vergangenheit. Es war eine wirklichkeitsfremde Erziehung und seine lebhaft e Natur schuf sich in träumerischem Innenleben Ersatz. Er erzählt, wie er damals sinnend von dem Hügel eines am Bosphorus gelegenen Landgutes auf Meer und Schiffe hinausschauen konnte und in den Anblick des gestirnten Nachthimmels bis zur Selbstvergessenheit versank: „Ich verstand dann nicht, was jemand zu mir sprach, und wußte nicht, was ich selber tat“. So abgewandt aller lauten Beweglichkeit der Jugend, ganz nach innen gerichtet erscheint er in dieser Periode.

In sein Stilleben griff eine erneute Verfügung des Konstantius ein, die ihm zusammen mit seinem Bruder die kaiserliche Domäne Macellum in Kappadokien zum Wohnsitz anwies. Daß dabei auch seine Trennung von Mardonios befohlen wurde, empfand er als besondere Härte. Der Wille, den Heranwachsenden zu isolieren und schärfer zu überwachen wird deutlich. Er selbst hat später Macellum mit jenen unheimlichen 'Kastellen des Vergessens' verglichen, in denen im benachbarten Par-

therreich politische Gefangene für immer spurlos verschwanden. Das harte Wort zeugt von der Erbitterung, mit der er dieser Zeit gedachte. Wenn auch äußerlich die Formen eines freiwilligen Aufenthaltes gewahrt wurden, so sah sich der Dreizehnjährige doch abgesperrt von allem anregenden Verkehr, umgeben von Geschöpfen des kaiserlichen Hofes, die jedes Wort und jede Bewegung belauerten. Sein Bruder Gallus, mit dem er jetzt zum ersten Male seit seiner frühesten Kindheit in nähere Berührung kam, war nicht geeignet, ihm das Fehlende zu ersetzen. Wie auch gemeinsames Schicksal die beiden zusammenführen mochte, die brutale und ungeistige Natur des Älteren machte ein innigeres Verhältnis unmöglich. So sah er sich noch ausschließlicher als früher auf Bücher angewiesen; er wird damals den Grund zu der Belesenheit gelegt haben, auf die er später so stolz war. Seinem Wunsch nach Tätigkeit bot sich nur der christliche Kultus dar; wir sehen ihn den Bau einer Märtyrerkirche eifrig fördern und beim Gottesdienst Stellen aus der Bibel verlesen, eine Aufgabe, die sonst Klerikern vorbehalten war. Man kann vermuten, daß der bigotte Konstantius eine geistliche Laufbahn seines Vetters, die ihn aller Besorgnis vor seinem Ehrgeiz enthob, nicht ungern gesehn hätte. Wie er damals innerlich zu der christlichen Lehre stand, wird sich schwer entscheiden lassen; eine Epoche überzeugter Anhängerschaft in seiner Jugend hat er selber zugegeben, aber die Behandlung, die er in Macellum erfuhr, nährte nicht nur den Haß gegen den Zerstörer seiner Familie, sondern mußte ihn bereits von einem Glauben lösen, dessen Bekenner ihm als Späher und Kerkermeister entgegentraten. In der harten Schule der sechs Jahre, die er dort verbringen mußte, hat er die Kunst der Selbstbeherrschung und der Verstellung gelernt; seine offene Ehrlichkeit trägt fortan die Spuren einer aufgezwungenen Vorsicht.

Als der kinderlose Konstantius Gallus den Caesartitel verlieh und ihn damit zum Thronfolger ernannte, änderte sich seine Lage. Einer Aufforderung des Bruders folgend verließ er Macellum und begab sich über Konstantinopel nach Pergamon, wo der hochbetagte Neuplatoniker Aidesios einen Kreis von Schülern um sich sammelte. Mit seiner ganzen Leidenschaft gab sich Julian der langentbehrten Anregung und dem Verkehr mit gleichstrebenden Genossen hin. Kaum vermochten seine Lehrer der Ungeduld seines Strebens zu genügen. Die Weisheit, die er so begierig in sich aufnahm, war im wesentlichen die Lehre des Jamblichos, der den Gedankenbau Plotins, die letzte Geistesschöpfung der Antike, erweitert

und vergrößert hatte. Die Philosophie der ersten Kaiserzeit erblickte ihre vornehmste Aufgabe darin, den Menschen das Leben in einer überfeinerten und sinkenden Welt zu ermöglichen und rückte demgemäß ethische Fragen in den Vordergrund. Allmählich aber wurde die Umwelt immer bedeutungsloser, man ward an dem Wert von Kultur und Dasein überhaupt irre; in demselben Maße wurde die Beziehung zu einer transzendenten Gottheit, bestimmt, die Seele über das als feindlich empfundene Diesseits hinauszuhoben, zur eigentlichen Mitte allen Denkens. Auch Plotin ist durchaus auf jene jenseitige Sphäre gerichtet, die ihm allein Realität hat und aus der eine Stufenfolge von immer schwächer werdenden Ausstrahlungen heranreicht bis an die irdische Welt des Scheins. Aber sein Denken ist streng diszipliniert, und auch das letzte Ziel seiner Mystik, das Einswerden mit der Gottheit, soll durch wissenschaftliche Erkenntnis vorbereitet werden und ist ein rein innerlicher Vorgang, das Ergebnis der Abwendung von der Welt und der Hinwendung zu Gott. Bei Jamblich ist die Stufenreihe Plotins zu einem schematischen Fachwerk geworden, bestimmt, alle Götter des antiken Polytheismus in hierarchischer Ordnung aufzunehmen; Aufgabe der Philosophie ist ihm nicht mehr die Gewinnung neuer Fragestellungen und Ergebnisse, sondern Rechtfertigung des bestehenden Glaubens. Dialektik und rationales Denken treten zurück und eine Verachtung des Verstandes macht sich geltend; alle Wissenschaft gibt nach ihm nur Hypothesen gegenüber der unumstößlichen Wahrheit der Offenbarung, die er in gewalttätiger Ausdeutung der alten Mythen und der Mysterienreligionen findet, Widersprüche mehr verwischend als überbrückend. Die Sagen und Legenden aller Völker werden auf den einen Mythos bezogen, in dem die weltabgewandte Müdigkeit der Zeit ihren Ausdruck fand, auf das heilige Drama von der Verstrickung des Geistes in die Materie und seinen Wiederaufstieg zu dem Urquell allen Seins, während die Erde, für kurze Zeit belebt als Schauplatz des Kampfes um seine Befreiung, fortan dunkel und leer zurückbleibt. Für den entsprechenden Vorgang beim einzelnen war der Weg Plotins zu mühsam und zu verstandesmäßig. Anstelle der inneren Vorbereitung und des Denkens tritt die magische Wirkung von Zauberformeln und Zaubehandlungen, die man damals Theurgie nennt. In anspruchsvoller Unklarheit bestimmt Jamblich ihr Wesen als „das Vollbringen geheimnisvoller Werke, die jenseits allen Denkens der Götter würdig bewirkt werden und die Kraft unaussprechlicher nur den Göttern verständlicher Symbole“.

Sie ist zugleich Ausdruck und Mittel einer fortschreitenden Angleichung an Gott. Damit waren auch die bedenklichsten Methoden, sich der Gottheit zu nähern, theoretisch gerechtfertigt. Ein Teil seiner Anhänger, darunter gerade Julians erste Lehrer, hielt sich freilich von diesem Treiben fern, aber der junge Prinz, der bisher immer wieder nur auf Buchweisheit gewiesen war, griff begierig nach der neuen Offenbarung, die ihn Erfüllung und Leben gegenüber totem Wissen dünkte. So schloß er sich trotz deutlicher Warnungen an Maximus von Ephesos an, einen blendenden, aber oberflächlichen und eitlen Charlatan, von dem die Rede ging, er habe einst vor den Augen der erstaunten Gefährten eine Hekatestatue zum Lächeln und ihre Fackeln zur Entzündung gebracht. Alle Formen der Zukunfterklärung, der Geisterbeschwörung und des Zaubers, die der ausgehenden Antike bekannt waren, fanden in ihm einen eifrigen Vertreter, der durch scheinbar tiefsinnige Deutung auch das Absurdeste zu adeln wußte. Sein Einfluß auf Julian wurde bestimmend: der Stolz auf besondere geheime Offenbarungen, das Bewußtsein, auserwählt und zu Großem berufen zu sein, tritt seitdem in all seinen Äußerungen hervor. Die Teilnahme an geheimen, nächtlichen Opfern, an Zeremonien des heidnischen Kultus, welche die Kirche verabscheute und der Kaiser wiederholt in scharfen Erlassen verboten hatte, mußte ihn erkennen lassen, wie weit er sich von den christlichen Lehren entfernt hatte; ließ sich der philosophische Neuplatonismus noch allenfalls mit ihnen vereinigen — jetzt mußte er sich entscheiden. Die romantische Neigung des Knaben für die klassische Zeit, die Verachtung des Heranwachsenden für die Vertreter des Christentums in seiner Umgebung vereinten sich nun mit den neuen Eindrücken zu einer ausgesprochenen Gegnerschaft gegen die Religion als solche. Mit der unbedingten Entschiedenheit eines Menschen, der zwischen Liebe und Haß keine Mitte kennt, stand er fortan auf Seiten der heidnischen Partei.

Offen durfte er freilich seinen neuen Glauben nicht bekennen. Eben damals war Caesar Gallus im Verdacht nach der Krone zu streben auf Konstantius Geheiß ohne Verhör getötet worden, und Julian selbst mußte sich gegen die Anschuldigung des Einverständnisses verteidigen. Es gelang ihm, das Mißtrauen seines Veters zu beschwichtigen und er erhielt Erlaubnis, nach Athen zu gehn, der Stadt, die ihre geschichtlichen Erinnerungen noch immer zu einem Sammelpunkt des Hellenentums machten. Heidnische und christliche Schüler drängten sich hier um die Lehrer der

Philosophie und Beredsamkeit. Stärker noch mochte es den Jüngling zu den Kultstätten der alten Götter ziehn, die in Griechenland noch fast völlig unversehrt waren, vor allem zu den Mysterien von Eleusis, um deren altherwürdige Zeremonien die Auslegungen seiner Lehrer einen neuen Glanz woben. Der Anteil des begabten und ungewöhnlich unterrichteten Prinzen für das Heidentum blieb nicht verborgen und Gleichgesinnte schlossen sich an ihn. Mit schwärmerischer Überschwenglichkeit gab er sich den Freundschaften hin, die auf dieser Grundlage entstanden, dem einzigen Ersatz für andere Beziehungen, die ihm das Leben versagte. Nie wieder hat er sich so frei von allem Druck des Zwanges und der Verantwortung gefühlt, wie hier in Athen. Eine abgünstige aber scharf gesehene Schilderung aus dieser Zeit zeichnet sein Bild, den lebhaften Blick, den stets etwas zur Seite geneigten Kopf, die hastigen Bewegungen und die sprunghafte Lebendigkeit seiner Rede. Man meint zu fühlen, wie der lange gehemmte Reichtum seines Geistes jetzt gewaltsam, fast eruptiv nach außen drängt.

Allzulange währte der Aufenthalt in Athen nicht. Der Kaiser rief ihn an das Hoflager in Mailand, um ihn dort nach monatelangem Zögern, während dessen bange Ungewißheit auf ihm lastete und er das Intrigenspiel der Günstlinge gründlich kennen lernte, zum Caesar zu ernennen. Die Kaiserin war es vor allem gewesen, die den Bedenken des schwankenden Herrschers diesen Entschluß abgewann, in der Erkenntnis, daß dem Reich ein Vertreter der Majestät und Sicherung der Thronfolge not tat. Ohne Freude nahm Julian die Erhöhung hin und wohl mochte ihn bei dem Gedanken schauern, daß der Purpur, den man ihm jetzt um die Schultern legte, vor kurzem erst dem letzten seines Geschlechtes den Tod gebracht hatte. Die Aufgabe, mit der er betraut wurde, war nicht dazu angetan, seine Zuversicht zu erhöhen. Konstantius sandte ihn nach Gallien, um dort Ordnung zu schaffen. Gegen einen Usurpator hatte er unlängst die Germanen zu Hilfe gerufen und sie waren der Aufforderung nur zu bereit gefolgt. Ihre Scharen hatten die Rheingrenze überflutet; mehr als vierzig Städte lagen in Asche; eben da Julian sich anschickte, über die Alpen zu gehn, kam die Nachricht, daß Köln von den Franken geplündert sei. Gallien selbst war verödet, die spärliche Bevölkerung barg sich angstvoll in den verarmten Städten, die Feldbestellung lag darnieder, das Heer war in den dauernden Niederlagen zuchtlos und feige geworden. Der unerprobte dreiundzwanzigjährige Jüngling schien unlösbaren Schwierig-

keiten entgegen zu gehen. Es war berechtigt, daß der Kaiser den eigentlichen Oberbefehl in andere Hände legte, aber kränkend mußte es Julian empfinden, daß er nach seiner kleinlichen Art die Befugnisse des neuen Caesar schriftlich bis ins einzelne festsetzte. Schlimmer noch war, daß geheime Weisungen an die Offiziere Galliens offenbar andeuteten, es wäre ihm nicht unlieb, wenn sie Julian Verlegenheiten schüfen. Es konnte geschehn, daß er wochenlang in einer Festung mit einer Handvoll Leute sich mühsam der Germanen erwehrte, während wenige Meilen entfernt ein römischer Befehlshaber stand, ohne zum Entsatz herbeizueilen. Und als auf des Caesar Bericht der säumige Offizier seines Kommandos enthoben wurde, durfte er es wagen als Ankläger am Hof in Mailand zu erscheinen, und die Vorsicht Julians, einen Vertrauten zur Verteidigung zu entsenden, erwies sich nicht als zwecklos. Ein solcher Zug beleuchtet grell die Atmosphäre des Mißtrauens, in der er lebte.

Es ist staunenswert, was er trotzdem geleistet hat. In dem weltfremden Philosophen offenbarte sich plötzlich eine organisatorische und soldatische Begabung, die nur auf die Gelegenheit gewartet zu haben schien; den Mangel an Erfahrung ersetzte er durch sehr ernste geschichtliche Studien. Für sein Verhältnis zur Truppe wurde entscheidend, daß er jene furchtlose Haltung in jeder persönlichen Gefahr besaß, die befeuert und mitreißt. Bald hatte er durchgesetzt, selber den Oberbefehl zu übernehmen, und in einer Reihe von Feldzügen trug er die römischen Waffen wieder über den Rhein; ein glänzender Sieg über die Alemannen bei Straßburg, den sein persönliches Eingreifen entschied, lehrte die Germanen Achtung vor seinem Namen. Die Winter, in denen der Kampf ruhte, wurden zum Aufbau Galliens benutzt: die zerstörten Städte erstanden wieder, die Gefangenen, deren Rückgabe er erzwang, bevölkerten das Land aufs Neue und gaben Mannschaften für die Milizen, durch die er die spärlichen Legionen verstärkte. Die Getreideversorgung aus Britannien wurde durch Vermehrung der Flotte gesichert und der Anbau im Lande selbst durch Hergabe von Saatfrucht gefördert. Julians unablässiger Arbeit dankt die Provinz eine letzte Ruhepause vor den Wirren der Völkerwanderung.

Mißgünstig schaute derweil Konstantius auf die Erfolge seines Vetters. An Julians Berichten, die er nach Caesars Vorbild literarisch ausfeilte, übten die Höflinge ihren billigen Witz. Man entdeckte sogar, daß nur die Auspizien des Kaisers, unter dem formell alle Heere des Reiches fochten, seine Siege ermöglicht hätten, mit einem Rückgriff auf heidnische An-

schauungen, der Julian besonders verletzen mußte. Statt des verdienten Dankes wurden die Hohnreden nach Paris gemeldet, wo er residierte, und er war zeitlebens für Spott empfindlich, weil er alles Geistige gegenüber der tatsächlichen Macht überschätzte. In dieser Stimmung erhielt er den Befehl des Kaisers, einen Teil seiner mühsam geschaffenen und geschulten Truppen für den bevorstehenden Feldzug gegen die Perser abzugeben. Er widersetzte sich nicht, aber es ist verständlich, daß er geheime Absicht hinter einer Maßnahme vermutete, die ihn gegen innere und äußere Feinde wehrlos machte. Im Heere gährte der Unwille über die Mühen und Gefahren, die seiner im fernen Osten warteten, und die Hilflosigkeit der kaiserlichen Beauftragten versammelte die zum Abmarsch bestimmten Truppen noch einmal in Paris um ihn, statt sie in kleinen Abteilungen über die Alpen zu führen. Er mochte sich sagen, daß diese Gelegenheit vielleicht die letzte war, die ihm sein Schicksal gönnte. Wie weit er selbst handelte, wie weit andere ohne sein Wissen, wird nie aufzuklären sein: die Soldaten weigerten sich, fortzuziehen, und als er sie beschwichtigen will, tönt ihm der Ruf „Kaiser Julian“ entgegen; dem Widerstrebenden schlingt man eine Kette als Diadem um die Stirn und trägt ihn auf dem Schild nach germanischer Weise durch das Lager. Jetzt konnte er nicht mehr zurück, ohne sich wehrlos dem sicheren Tode zu überliefern. Aber in den Briefen, die Konstantius das Geschehene meldeten, suchte er einen Ausweg: die Stellung des Älteren sollte gewahrt bleiben; zwei Kaiser hatten zu Diokletians Zeit an der Spitze des Reiches gestanden; ähnliches mochte ihm jetzt vorschweben. Konstantius wies seine Vorschläge zurück; seine Sprache wurde drohender, als die Kaiserin starb und ihm damit die Aussicht erwuchs, in einer dritten Ehe den ersehnten Leibeserben zu bekommen. Nach monatelangem Zögern, während dessen er noch einmal die Germanen zurückwies, rückte Julian auf Schiffen längs der Donau gegen Konstantinopel vor. Noch trug er Bedenken, sein Heidentum offen zu bekennen, um sich die zahlreichen Christen nicht zu Gegnern zu machen; er hat damals noch den Gottesdienst besucht. Da kam ihm die Nachricht vom Tode des Konstantius; das letzte Hemmnis war gefallen; ein Siegeszug führte ihn unter dem Jubel der Menge nach Konstantinopel. Wie eine Fanfare klingt es aus seinen Briefen: „Offen dienen wir den Göttern; die Mehrzahl meines Heeres ist rechthgläubig; wir bringen vor aller Augen Opfer; viele Hekatomben gaben wir den Göttern als Dank für das, was sie an mir getan. Mir ge-

bieten sie vor allem Reinheit nach Kräften und ich gehorche gern. Großen Lohn verheißen sie, wenn wir uns ernstlich mühen“. Er stand am Ziel und konnte sein Werk beginnen.

Der neue Herrscher hat an die Verwirklichung seiner Pläne eine rastlose Tätigkeit gesetzt. Die revolutionäre Gesetzgebung Konstantius, die christlichen und orientalischen Gedanken Einfluß auf das Recht verstattete, wird in römisch-nationalem Sinne revidiert, Verwaltung und Finanzwesen neu geordnet. Überall greift der Kaiser persönlich ein; er verschmäht nicht, gelegentlich selbst Einzelheiten, wie der Lebensmittelversorgung, seine Aufmerksamkeit zu schenken. Um den Anteil am Kultus neu zu beleben, nimmt er an allen Götterfesten teil und vollzieht sogar die Opferriten selber. Seine Briefe schwellen zu lehrhaften Abhandlungen, wenn er von seinen Reformen spricht; an die Ausarbeitung von 'Manifesten und Reden und an eine große Streitschrift wider die Galiläer wendet er die Arbeit der Nächte. Es entspricht der Überschätzung des geschriebenen Wortes, die ihn noch stärker als seine Zeitgenossen beherrschte, daß er nicht darauf verzichten mochte, seine Sache auch auf diese Weise zu verfechten. Eigene Gedanken darf man freilich nicht bei ihm suchen; Jamblichos und für die Bestreitung des Christentums Porphyrios, der gelehrteste der Neuplatoniker, liefern ihm die Waffen. Ohnehin spürt man an diesen Werken, wie an allem, was von ihm ausging, die fieberhafte Hast, die das Warten nicht gelernt hat, und glaubt ihm gern, daß sie in kurzer Frist entstanden sind, so abgegriffen diese Versicherung auch damals ist.

Wenn der Erfolg, den er mit Einsatz all seiner Kraft herbeizwingen wollte, dennoch ausblieb und ausbleiben mußte, so lag ein wesentlicher Grund dafür in ihm selber. Reinen Willens hatte er sein Amt angetreten. Ein hoher Ernst beherrscht seine Lebensführung, vor der selbst die Verläumdung verstummt. Er besaß ein so reiches Empfinden für die Werte der antiken Kultur, wie niemand seit zwei Jahrhunderten auf dem römischen Kaiserthron, aber dieses Bildungserlebnis entbehrte der unmittelbaren Beziehung auf die so anders geartete Gegenwart. Zu diesem Zwiespalt zwischen seiner abgeleiteten Geistigkeit und seinem zeitbedingten Empfinden trat, wie wir sahen, der weitere zwischen seinem Temperament und den Hemmungen, die seine Erziehung in ihn gelegt hatte. Deshalb erscheint er seltsam unharmonisch, außerstande den Überschwang seines Fühlens in eigener Form zu bändigen und doch wieder traditionsgebunden. Vorschnelles Handeln wechselt bei ihm mit Perioden des Zauderns, in

denen er nur mühsam den Weg zum Entschluß findet; aus wägender Überlegenheit des Urteils reißt ihn seine Leidenschaftlichkeit immer wieder zurück in parteiische Teilnahme und verwehrt ihm kühlen Abstand zu den Dingen um ihn. Er kann in gutem Glauben dem Gegner bitter vorwerfen, was er binnen kurzem selbst tun wird, kann trotz seiner Gerechtigkeitsliebe gelegentlich wenigstens dulden, was er nicht gutheißen durfte. Der Philosoph, dem der Unwert aller irdischen Ehren ehrliche Überzeugung ist, erliegt doch in seinen Schriften Anwandlungen einer literatenhaften Eitelkeit. Daß eine Natur mit so unausgeglichenen Widersprüchen in der Beurteilung der Menschen fehlgreifen mußte, ist fast selbstverständlich, hätte auch die Stellung zu den alten Göttern weniger ausschließlich die Richtschnur dafür abgegeben. Überall trübt ein mit heißem Herzen erfaßtes Wunschbild den Blick des Kaisers für die Wirklichkeit, die er gegenüber dem Gedanken ohnehin gering zu achten gewohnt war. So geschah es, daß derselbe Mann, der eine umgrenzte Aufgabe in Gallien mit sicherer Hand gemeistert hatte, in verhängnisvoller Weise fehlgriff, als er daran ging, seine Zeit von Grund auf umzugestalten.

Es war eine Rückkehr zu den Anfängen der Kaiserherrschaft, wenn er sich bestrebte, Konsuln und Senat ihre alten Rechte zu wahren, ihnen mit Ehrerbietung zu begegnen und selbstherrliche Eingriffe in den Wirkungsbereich der Beamten zu meiden. 'Wiederhersteller der Freiheit' läßt er sich gern auf Ehreninschriften nennen. Aber schon zu Beginn seiner Regierung entsprang daraus Unheil. Ein Gericht von Offizieren, das die schlimmsten Werkzeuge des Konstantius aburteilen sollte, traf mit seinem Spruch auch einen der besten Beamten der Zeit, der sie der einst durch ein unvorsichtiges Wort gereizt hatte. Julian ließ das Urteil hingehn, ohne zu bedenken, daß er damit in den Augen aller Welt die Verantwortung übernahm.

Ähnlich verkannte er seine Stellung vielfach. Gewaltsam räumte er mit dem orientalischen Hofzeremoniell auf, das den Herrscher in göttergleicher Unnahbarkeit von den Untertanen abspernte. Eine Menge unnützer Beamter, vor allem die verhaßten Eunuchen, wurde entfernt, mit gewollter Schlichtheit gab sich Julian gegenüber allen, die ein Anliegen an ihn hatten. Aber bald sahen selbst die Getreuesten befremdet, wie der neue Kaiser jeden Augenblick bereit war, seine Würde gegenüber der lebendigen Teilnahme an den Vorgängen um ihn zu vergessen. Er konnte aus feierlicher Senatssitzung fortstürmen, um einen ankommenden Lehrer zu be-

grüßen, konnte sich gegen Spott und Angriffe gleichgültiger einzelner in offenen Briefen und Reden wenden, als wäre er selbst ein beliebiger Rhetor. Wenn der Kaiser vollends in der Maske ironischer Selbstverspottung, in der einst der extreme Individualismus der Kyniker seine Verachtung für alle Konvention ausgedrückt hatte, auf den Hohn der Gasse antwortet, wenn er bei Schilderung eines Gastmahles im Himmel all seine Vorgänger auftreten läßt und über jeden das Urteil spricht, so sieht man, wie sehr seiner vorschnellen Art das althellenische Gefühl für Maß und Grenze gebricht. Ein spielerischer Stolz auf die eigene innere Freiheit paart sich in solchen Äußerungen bei ihm mit der Abneigung gegen die steife Feierlichkeit seines Vorgängers, von dem man sagte, nie habe ihn jemand in der Öffentlichkeit eine Miene verziehn sehn.

All diese Schwächen hemmten auch sein Wirken für das Heidentum. Das wies sich sogleich an seinem ersten Erlaß. Die Einziehung der Tempelgüter und die Zerstörung der Heiligtümer hatten die Heiden mit schweigendem Ingrimme ertragen müssen; jetzt befahl Julian die Rückgabe und legte den augenblicklichen Besitzern die Wiederherstellung auf. Es war eine Verfügung von jener scheinbaren Folgerichtigkeit, mit der er gern prunkte, aber sie widerstritt den Tatsachen. In den zwei Menschenaltern seit dem Siege des Christentums hatte der Boden oft seinen Besitzer gewechselt, so daß nun eine gefährliche Rechtsunsicherheit geschaffen wurde. Wie sollten vollends die durch Verlust ihrer Güter verarmten Eigentümer den Wiederaufbau leisten können? Dazu kam, daß übereifrige Statthalter den Willen des Kaisers mit ungemeiner Härte durchführten, gegen die sogar überzeugte Heiden Einspruch erhoben; stellenweise schritt sogar der Pöbel zu Angriffen auf die Geistlichen fort, die an der Zerstörung der Heiligtümer beteiligt waren. So haben damals die Alexandriner den allgemein verhaßten Bischof Georgios auf scheußliche Weise ermordet, und es war ein schwerer Mißgriff, daß Julian sich damit begnügte, in einem Edikt voller Ermahnungen seine Mißbilligung auszusprechen, statt den Aufruhr streng zu ahnden, wie er in der ersten Empörung beabsichtigt haben soll.

Ein zweiter Erlaß traf die 'Galiläer', wie der Kaiser sie mit Vorliebe nannte, noch viel härter und der Widerspruch mit der tatsächlichen Lage war noch viel offensichtlicher. Lehrer der Beredsamkeit durften fortan nur Heiden sein, denn wer an die Götter nicht glaube, dem könnten die Worte der Klassiker niemals voll verständlich werden. Die gesamte

Jugenderziehung war damit den Christen genommen. Die Begründung ist für Julian, der seine Religion in den alten Texten geheimnisvoll angedeutet fand, ganz selbstverständlich. Aber diese Beziehungen, auch soweit sie wirklich bestanden, waren dem allgemeinen Bewußtsein längst entschwunden. Jahrhunderte vor dem Siege des Christentums bedeutete die Götterwelt Homers nur eine dichterische Zier. Mühsam hatte sich das Christentum die formale Schulung der heidnischen Kultur angeeignet und war stolz auf die erreichte Meisterschaft auf diesem Gebiet. Es kann damals geschehn, daß ein Bischof ein Werk rein dogmatischen Inhalts einem heidnischen Rhetor sendet, um sein Urteil über die Sprache zu hören; da mußte der Nachdruck, mit dem Julian auf die Zusammenhänge von Inhalt und Form wies, wie Hohn wirken. Es war die beste Widerlegung, daß der Kaiser selbst sich bemühte, einen auch von ihm hochgeachteten christlichen Rhetor in Athen seinem Amte zu erhalten, wenn auch ohne Erfolg. Keine seiner Verfügungen hat bei seinen eigenen Freunden schärfere Verurteilung gefunden, keine bei den Christen so leidenschaftlichen Zorn erregt.

Andere Maßnahmen, die sich aus der veränderten Stellung der Religionen ohne weiteres ergaben, waren weniger einschneidend, aber auf die Dauer viel gefährlicher. Die Besetzung aller höheren Ämter mit Heiden, die Beseitigung der Vorrechte, die man seit Konstantin dem Klerus zugebilligt hatte, entfremdete dem Christentum die Masse religiös Gleichgültiger, die ihm um der äußeren Vorteile willen anhängen. Selbst ein Bischof hatte sich Julian in seiner Jugend beim Besuche der Tempel von Ilion garnicht undeutlich als Heide zu erkennen gegeben; bei der Menge mochte das Bekenntnis zur Kirche oft lau und äußerlich genug sein und in den roheren Formen standen sich die beiden Religionen garnicht so fern. Überdies hatten die dogmatischen Streitigkeiten überall sich befehdennde Parteien geschaffen, und vielfach konnte die Orthodoxie den Sieg nur mit Stütze der weltlichen Macht festhalten. Es war klug auf die Zwietracht im christlichen Lager berechnet, daß Julian nun die Gleichgültigkeit der Regierung gegen all solche Unterschiede dadurch feststellte, daß er den verbannten Sektirern die Rückkehr erlaubte.

Julian war sich darüber klar, daß durch die Verneinung allein auf die Dauer eine erfolgreiche Bekämpfung des Christentums nicht möglich war. Deshalb galt seine Hauptsorge der Neubelebung der Staatsreligion. Äußerlichkeiten hatten seit Jahrhunderten ihren Kern überwuchert, der

völlig anderen geistigen und sozialen Zuständen entstammte; ein individuelles Verhältnis zu den Göttern hatte sie niemals vermittelt, aber von ihrer Pflege dachte man sich noch immer Ausdehnung und Bestand des Reiches abhängig; sie bedeutete in erster Reihe ein Bekenntnis zum Staat und zu den Kulturüberlieferungen der Vergangenheit. Das allein gewährte die Berechtigung, die Befolgung ihrer Riten selbst in dieser differenzierten Zeit von jedem zu verlangen. Religiös gestimmten Naturen konnte sie nicht genügen; sie suchten Befreiung von Unheil und Schuld, von der Macht eines starren Schicksals und die Gewähr eines persönlichen göttlichen Schutzes in dieser und noch mehr in jener Welt. Ihrem Sehnen kamen zahlreiche vom Orient beeinflusste Religionen entgegen, die den Menschen Erlösung verhiessen. Ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Kulte bestand nicht, wenn auch für das vierte Jahrhundert der Wunsch bezeichnend ist, an möglichst vielen teilzuhaben, und Jamblich gelehrt hatte, in allen den gleichen Gehalt wiederzufinden. Gedanken-tiefe und innerer Wert dieser Formen waren sehr verschieden, je nach den Schichten, in denen sie ihre Anhänger suchten; neuplatonische Mystik und ein rohes Zaubermagisches bezeichnen die beiden äußersten Grenzen, zwischen denen es eine verwirrende Fülle von Mittelgliedern gibt. Indessen läßt gegenseitige Beeinflussung und noch mehr die Wirkung der Zeitströmung eine Reihe gemeinsamer Züge hervortreten. Die wesentlich vertikale Gliederung des Weltbildes bedingt die gleiche Ordnung der Götter und entrückt sie dem irdischen Leben. Deshalb hat man jetzt ein starkes Gefühl für den räumlichen und moralischen Abstand der Gottheit, der eine irgendwie geartete Mittlung notwendig macht; man naht sich ihr mit einem gesteigerten Gefühl der Ehrfurcht und des eigenen Unwertes, das der alten Zeit fremd war.

Die Religionspolitik Julians verfolgt gegenüber diesem Zustand ein doppeltes Ziel: sie will vereinheitlichen und verinnerlichen. Die Reicheinheit durch die Geschlossenheit der christlichen Kirche zu stützen war die Absicht Konstantins gewesen, als er das Christentum anerkannte; bereits fünfzig Jahre vor ihm hatte einer der bedeutendsten Kaiser des dritten Jahrhunderts es unternommen, die Vielheit der heidnischen Götterwelt durch Aufnahme des orientalischen Sonnenkultes zusammenzufassen und zu krönen. Jamblichs Theologie stellte im Anschluß an ein Wort Platons den Sonnengott als höchsten an die Spitze der sichtbaren Welt. Auch Julian huldigt dem König Helios in einer Rede, die zeigt, wie sehr

für seinen Glauben die Vielheit der Götter nur Name eines Einzigen war. Dem Himmelskönig fühlt sich der Herrscher besonders nahe und deutet so von anderer Seite auf den Zusammenhang, der zwischen der absoluten Monarchie und dieser Form des Monotheismus besteht. Aber auch äußerlich soll der Kirche eine straffe Organisation des Heidentums entgegengesetzt werden. Ein Aufbau der Priesterschaft mit Oberpriestern der einzelnen Provinzen und dem Kaiser als Pontifex Maximus an der Spitze war im Werden; die Gemeinschaft der Gläubigen wird zusammengefaßt und Julian hat den zeitlich befristeten Ausschluß als Strafe verhängt, wohl eher durch den christlichen Bann als durch spärliche heidnische Beispiele früherer Zeiten veranlaßt. Diese neuen Gemeinden sollen auch die Liebestätigkeit der Christen für verarmte und reisende Brüder übernehmen, die er widerwillig als musterhaft anerkennt. Bei dieser Gelegenheit spricht er ein Wort, das den ganzen warmherzigen Menschen zeigt: „Noch niemand ward arm, weil er anderen mitteilte“.

Für den Wandel der Priester, denen mit der Leitung dieser Gemeinden so erweiterte Aufgaben zufielen, gibt er ausführliche Vorschriften, die dem christlichen Spott über ihre menschliche Unwürdigkeit Schweigen gebieten sollen. Das Bewußtsein ihres hohen Amtes soll jeden Augenblick erfüllen; nicht allein ihre Handlungen, auch Lektüre und Gedanken müssen ihm entsprechen. Reinheit des Lebens wird von ihnen gefordert, nicht nur nach der kultischen, sondern nach der sittlichen Seite, in der Weise, wie der Neuplatonismus beide Elemente verband, abseits von allem Unwürdigen, fern von jedem Buhlen um weltliche Gunst. Dafür überhöht er ihre Stellung in bis dahin wenigstens in Rom und Griechenland unerhörter Weise; keine entehrenden Strafen dürfen über sie verhängt werden; an der Tempelschwelle endet die Macht des weltlichen Beamten, tritt ihm der Priester völlig gleichberechtigt entgegen.

Dieser Würde entspricht die Feierlichkeit des Gottesdienstes. Die schweigende Ergriffenheit, die bei den Mysterienzeremonien herrscht, soll mit ihrer vertieften Innerlichkeit auf den Staatskult übertragen werden; Julian erschien es bereits als Entweihung, wenn ihn die Menge im Tempel mit lautem Zuruf begrüßte. Um das Verständnis für die ewige Wahrheit, die hinter den alltäglichen Riten lag, auch bei der ungelehrten Menge zu wecken und sie Ehrfurcht zu lehren, führt er eine Art von Predigt ein, im Anschluß an Lobreden zu Ehren der Götter, wie sie schon früher bei großen Festen üblich waren. Er selbst hat zwei solcher Reden verfaßt,

die Mythos und Riten ausdeutend erklären, aber es ist eine seltsame Ironie, daß ihr schwerfällig philosophischer Ton der guten Tradition volkstümlicher Belehrung, die das Altertum seit langem besaß, viel ferner steht, als die Predigten der großen gleichzeitigen Kanzelredner.

Man sieht leicht, wie dieser Versuch, dem man Folgerichtigkeit nicht absprechen kann, zum Scheitern verurteilt war. Gewiß hat er vor der religiösen Restauration des Augustus den Vorteil, in der Verschmelzung überlieferter und moderner Elemente etwas Neues zu erstreben, statt gedankenloser Wiederholung des geschichtlich Einmaligen. Aber er setzt bei der Menge eine gleichartige Tiefe der Religiosität voraus, die ihr fehlte. Fremd und unverständlich mußten ihr die hergebrachten Riten erscheinen, sobald man ihrer Vieldeutigkeit eine dogmatisch gebundene Richtung wies, die zu ihrem Ursprung im Widerspruch stand. Die alten Formen waren zu brüchig, das Verhältnis der Menschen zu ihnen zu äußerlich geworden, um die Belastung mit neuen Inhalten ertragen zu können, selbst wenn der Gedankengehalt der neuen Lehre den unteren Schichten weniger unzugänglich gewesen wäre. Die Enttäuschung blieb nicht aus. Julian mußte erleben, daß sich nur spärliche Teilnehmer zu den Festen einfanden, und bald wurde der Spott laut über den Kaiser, der die längst zur äußeren Form gewordenen Opfer so ernsthaft nahm. Vergebens mahnte er die Städte, die sich um seine Gunst bewarben, zum Wiederaufbau der Heiligtümer. Selbst die Oberbeamten der Provinzen brachten seinen Bestrebungen nur halbes Verständnis entgegen, wie jener Präfekt Ägyptens, der unterließ die reichliche Überschwemmung des Nils zu melden; vermutlich war ihm unbekannt, daß nach altem Glauben die Nilschwelle für die Frömmigkeit des Beherrschers zeugte, und Julian in ihr eine göttliche Bestätigung seines Tuns erblicken mußte. An der stumpfen Gleichgültigkeit der breiten Massen mühte sich vollends seine wachsende Ungeduld umsonst. Man spürt, wie Widerstand und Enttäuschung ihn mit der Zeit erbittern und härter machen. Das erklärt Maßregeln, die uns kleinlich dünken, wie den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem, nur zu dem Zweck, eine bekannte Prophezeiung Jesu als falsch zu erweisen; das Werk ist nie vollendet worden und bald spann die christliche Legende um diesen Versuch so dicht ihre Ranken, daß wir nicht wissen, weshalb er aufgegeben wurde. Kürzer und schneidender werden jetzt seine Weissagen an die Statthalter, schärfer und drohender der Ton gegen die Christen, und als der berühmte Apollontempel bei Antiochien nieder-

brannte, schloß er zur Vergeltung kurzerhand die christliche Hauptkirche der Stadt; daß der Brand von Christen angelegt war, mußte allerdings als wahrscheinlich gelten, war aber keineswegs erwiesen.

Neben all dieser Tätigkeit ging die Rüstung für den Perserfeldzug, der die Südostgrenze des Reiches gegen den zweiten Erbfeind sichern sollte, wie es im Norden gegen die Germanen gelungen war. Julian hatte deshalb bereits im Winter 362/3 in Antiochien, der Hauptstadt von Syrien, residiert, und als das Frühjahr kam, begab er sich zum Heere, das sich am Euphrat sammelte. In raschem Anlauf, der Truppe wie sich selbst das Äußerste zumutend, nahm er die Grenzfestungen und drang tief in das feindliche Land, um den stets ausweichenden Gegner zum Kampfe zu stellen. Die Vorbereitungen, namentlich für die Verpflegung, waren bis ins Einzelne getroffen, und sie bewährten sich. Noch einmal, zum letzten Male hier im Osten, erwies sich die taktische Überlegenheit der römischen Legionen über die persischen Reiterscharen. Ein glücklicher Kampf vor der feindlichen Hauptstadt Ktesiphon schien den endgültigen Sieg zu verbürgen; schon begann der Gegner zu verhandeln. Einige Tage darauf, als die Perser das Heer wie gewöhnlich umschwärmten, kam es zu einem Marschgefecht; Julian, wegen der Hitze ohne Harnisch, eilte in die ersten Reihen, um der Verwirrung zu steuern. Da traf ihn eine Lanze in die Seite; tödlich verwundet wurde er in sein Zelt getragen. Seine Worte galten, solange er noch sprechen konnte, den Fragen nach der Fortdauer der Seele und dem Jenseits, die seines Glaubens letzte Gründe einschlossen. Einen Nachfolger zu bezeichnen lehnte er ab; es lag darin das schmerzliche Eingeständnis, daß niemand von denen, die um ihn waren, das Werk fortzusetzen vermochte, für das er gelebt hatte. Der rasch von der Truppe gewählte neue Kaiser hat vor den Persern schmachvoll kapituliert und ihnen römische Städte ausgeliefert, die seit Jahrhunderten keinen Feind in ihren Mauern gesehen hatten. Der Versuch, das Heidentum zum Widerstande gegen die neue Religion einheitlich zusammenzufassen, ist nicht wieder gemacht worden; einzelne Erhebungen verflackerten ohne nachhaltige Wirkung.

Wer den verhängnisvollen Speer geschleudert hat, werden wir nie wissen. Julian stand dem Feinde nah gegenüber und wohl mag ihn eine Perserhand geworfen haben; aber niemand hat die Belohnung für sich gefordert, die König Sapore dem Töter Julians bot. Und die Möglichkeit, daß die Waffe aus den eigenen Reihen kam, ist nicht ausgeschlossen. Wie-

derholt waren Attentate von Soldaten gegen ihn aufgedeckt worden, die wider seine harte Zucht murrten; im Heere waren nicht allein viele Christen, die eine solche Tat als verdienstlich ansahen, sondern auch Beduinen, denen die Person des Feldherrn minder heilig war als dem römischen Legionar.

Mit einem Aufschrei ohnmächtiger Wut: „Du hast gesiegt, Galiläer!“ läßt die christliche Überlieferung den Gegner dahinfahren. In welchem Glauben er wirklich gestorben ist, lehrt ein Gebet, mit dem er früher einmal eine Rede auf die Göttermutter geschlossen hatte; es zeichnet seine Religiosität besser, als viele Worte:

„Mutter der Götter und Menschen, die du Sitz und Thron mit dem großen Zeus teilst, Quell der geistigen Welt, du bist bei den unsichtbaren Göttern Ursprung alles Guten und erfüllst damit die sichtbare Welt; alles Heil ist deine Gnade; gib allen Menschen die Seligkeit, deren Hauptstück das Erfassen der Götter ist, dem ganzen römischen Volke vor allem sich von dem Makel der Gottesleugnung zu befreien, dazu günstiges Geschick, das ihm durch viele Jahrtausende des Reiches zu walten helfe; mir aber gib als Frucht deines Dienstes Wahrheit im Meinen über die Götter, volles Gelingen in den heiligen Werken, in allen Dingen des Staats und des Krieges Segen und Erfolg und ein Lebensende ohne Schmerz und voll Ruhm, in der frohen Erwartung, zu euch zu gehn.“

REGISTER

- Aesthetik, antike und moderne — 46 ff.
- Aischylos 163
- Alexandergeschichte 23 f.
- Apollon als plastische Idealgestalt 114 ff.; — v. Belvedere als Vorbild dürerscher Zeichnungen 118 ff.
- Atrium 221 ff.
- Averroes 263
- Avicenna 264
- Babylonische Religion 235 f., 241 ff.
- Balanos, Nikolaos 72 ff.
- Bardesanes 254 ff.
- Berosos 230
- Bessarion 252
- Bibel, griechische — Übersetzung 232 f.
- Bonitz 90
- Christentum und Humanismus 6, 9 ff., 42 ff., 234, 249 ff.; Julians Kampf gegen das — 335 ff.
- Daucher, Adolf 128 ff.; —, Hans 131
- Demetrios von Phaleron 25
- Dilthey, Wilhelm 50, 92
- Dürer 108 ff.
- Duris von Samos 25
- Ephoros von Kyme 22, 25
- Epos, griechisches — und Geschichtschreibung 16 ff.
- Erechtheion, Wiederaufbau 72 f.
- Etruskische Malerei 103 ff., 214 ff.; — Grabbauten 179 ff., 282 ff., 287 f.; — Tempelbau 177 ff.
- Fichte 96
- Gerhard, Hubert 132 ff.
- Geschichte, Begriff der — 7 ff.; Geschichtschreibung, griechische 14 ff., orientalische 15; Geschichtsphilosophie, orientalische Motive der romantischen — 240; Geschichtsbewußtsein, antikes und modernes — 46 ff., 54 ff.
- Ghirlandajo 120
- Gnosis 248 ff.
- Goethe 57, 58, 65, 173, 312, 313
- Grabbauten, etruskische 179 ff., 282 ff.; griechische 266 ff.; hellenistische 266 ff.; lykische 218, 273; mittelkleinasiatische 187 ff.; römische 266 ff.; syrische 281 ff.
- Haus, mittelitalisches — 221 ff.
- Hegel 53
- Heidegger 43 f., 61, 64
- Hellenismus, Geschichtschreibung 22 ff.; Porträtkunst 314 ff.; Reception des — durch den Orient 226 ff.; hellenistische Grabbauten 266 ff.
- Hermann, K. Fr. 88 ff.
- Herodot 18 ff.
- Homer 16, 237; alexandrinische — forschung 87
- Humanismus 1 ff., 42 ff., 85 ff., 99 ff., 161 ff.; römischer — 228 ff.; Orient und — 226 ff.
- Humboldt, W. von 53
- Iranische Religion 236, 243
- Islam, Reception des Hellenismus im — 257 ff.
- Isokrates 22 ff.
- Israelitische Kulturidee 4; Geschichtschreibung 15; Religion 244 ff.
- Jamblichos 327 ff., 336 f.
- Judentum, Stellung des — in der abendländischen Kultur 244 ff.
- Julian, Kaiser — 325 ff.
- Kant 50, 96, 139 ff., 295 ff.
- Kierkegaard 43
- Kolotes, Bildhauer 39
- Konstantius 325 ff.
- Kultur, Begriff der — 1 ff.; Struktur der orientalischen — 229 ff.
- Lysimachos, König von Thrakien, Porträts 314 ff.
- Malerei, etruskische 103 ff.; klassizistische Zeichnungen Dürers 114 ff.
- Mani 240 f., 255 ff.
- Mantegna 116
- Maximus von Ephesos 329
- Michelangelo, Pietà Rondanini 41
- Münzen, Lysimachos — 317 ff., 323 f.
- Neukantianismus 43, 89 f.
- Neuplatonismus 46, 327 ff.
- Nietzsche 118, 172
- Niobidenreliefs des 5. Jhs. 31 ff.
- Orientalische Kulturideen 4 ff., 229 ff.; Stellung der — Völker zum Humanismus 226 ff.; Aufgabe der —

- Geistesgeschichte 235 ff.; —
Motive in der romantischen
Geschichtsphilosophie 240;
— Geschichtschreibung 15;
— Grabdenkmäler 187 ff.,
281 f.
- Parthenon, Wiederaufbau 76 ff.;
—fries und Niobidenreliefs
des 5. Jhs. 38 ff.
- Peripatos, Geschichtschreibung
des — 25
- Phaenomenologie 43 f.
- Phidias 39 f.
- Philologie, Entwicklung der —
im 19. Jh. 54 ff., 85 ff.
- Plastik: Lysimachos-Kopf in Hei-
delberg 314 ff.; Lysimachos-
Kopf in Genf 316 ff.; 'helle-
nistischer Herrscher' aus Per-
gamon, Berlin 320 f.; Ni-
obidenreliefs in Petersburg
31 ff., in London 31 ff., in Rom,
Villa Albani 34 ff., in Bologna,
Pal. Bevilacqua 34 ff., in Flo-
renz, Slg. Milani 34 ff.; Par-
thenonfries 38 ff.; Pietà Ron-
danini von Michelangelo 41;
deutsche Renaissanceplastik
122 ff.; 'Herkules und An-
taeus' von P. Vischer d. Ä.,
München 124 f.; 'Orpheus u.
Eurydice' von P. Vischer d. J.,
Berlin 127; Augustusbrunnen
von Hubert Gerhard, Augs-
burg 132 f.; Sebaldusgrab,
Nürnberg 122 ff.; Grabmal
Ernsts v. Sachsen, Magdeburg
123 f.; Apollobrunnen von
Hans Vischer, Nürnberg
127 f.; Epitaph des Jacob Fug-
ger von A. Daucher, Augsburg
128 ff.; Hochaltar in Breisach
131 f.; Altar in Annaberg von
A. Daucher 130 f.; Epitaph
des Wolfgang Peysser von
H. Daucher, Ingolstadt 131;
Herkulesbrunnen von A. de
Vries, Augsburg 133 f.; Sankt
Michael von H. Gerhard,
München 134; Sankt Michael
von H. Reichel, Augsburg
134 f.; Standbild des Großen
Kurfürsten von Schlüter, Ber-
lin 135 f.
- Platon 43 ff., 61 ff.; Wandel des
—bildes im 19. Jh. 85 ff.;
geschichtliche Stellung —
in der griechischen Kul-
tur 161 ff.; —s Entwicklung
165 ff.; Wesen der —ischen
Philosophie 169 ff.; Problem
der Willensfreiheit bei — 293 ff.;
Ideenlehre 299 ff.; Wieder-
erinnerungslehre 308 ff.; End-
mythos des 'Staates' 309 ff.;
Erziehungslehre 139 ff.; Nach-
wirkung —s im Orient 238;
Neuplatonismus 46, 327 ff.
- Plotin 46, 327 ff.
- Pollajuolo 116 ff., 124
- Polybios 26 f.
- Porträt, hellenistische —s 314 ff.;
s. Plastik
- Poseidonios 27 ff., 239
- Propyläen, Wiederaufbau 73 ff.
- Razi 263 f.
- Reichel, Hans 134 f.
- Religion, orientalische Offen-
barungs— 239 ff.; babyloni-
sche — 235 f., 241; israeli-
tische — 244 ff.; iranische —
236, 243; spätantike Religio-
sität 328 ff., 336 ff.; antike
und moderne Religiosität 46 ff.,
57 ff.
- Roß, Ludwig 70 f.
- Säule, Herkunft der etruskischen
— 179 ff.
- Sarkophag 177 ff., 266 ff.
- Schelling 53
- Schlegel, Friedrich 86
- Schleiermacher, Platowerk 85 ff.
- Schlüter 135 f.
- Sokrates 62, 86 ff., 164 ff., 237 f.
- Sophistik 61 ff., 164 ff.
- Spengler, Oswald 1 ff.
- Spranger, Eduard 1 ff.
- Staatsidee, griechische 163 ff.
- Stenzel, Julius 91 ff.
- Tempel, Entwicklung des dori-
schen —s 191 ff.; etruskische
— 177 ff., 200 ff.
- Theopompos von Chios 23 ff.
- Thukydides 21 ff., 164
- Totenglaube, antiker — im Spie-
gel der Grabdenkmäler 266 ff.
- Troeltsch, Ernst 8
- Tyche 25
- Übersetzung, Schleiermachers
Plato— 85 ff.; Wesen der
griechischen —en orientali-
scher Schriftwerke 230 ff.
- Vischer, Peter d. Ä. 122 ff.;
—, Peter d. J. 122 ff.; —,
Hermann 122 ff.; —, Hans
127 f.
- Vitruvius 178 ff.
- Volci, Wandmalereien in der
Nekropole von — 103 ff.
- Vries, Adrian de 133 f.
- Wilamowitz, Ulrich von 91 ff.
- Winckelmann 118
- Xenophon, mem. 4, 5, 11 f.,
300 ff.

ALDERMAN LIBRARY

The return of this book is due on the date
indicated below

DUE	DUE

Usually books are lent out for two weeks, but there are exceptions and the borrower should note carefully the date stamped above. Fines are charged for over-due books at the rate of five cents a day; for reserved books there are special rates and regulations. Books must be presented at the desk if renewal is desired.

L-1

